٤٨٣٨

٤٨٣٨

٢١٤
م.ش

المسامرة بشرح المسايرة لابن الهمام، تأليف ابن أبي شريف، محمد بن محمد ٩٠٦ هـ. كتبت في القرن التاسع الهجري تقديرا.

٤٨٣٨ نسخة جيدة، خط تعليق دقيق، طبعي ١٠٠ ق ٥٥ س ١٨ × ١٣,٥ سم

الأعلام ٧: ٢٨١ حدية العارفين ٢: ٢٢٢

١- أصول الدين ٢- المؤلف
ب- تاريخ النسخ ج- شرح المسايرة لابن الهمام

٤٤

مكتبة جامعة الملك سعود "قسم المخطوطات"
الرقم: ٤٥٣٨ ف ٢٧ ١٩٧٢م
العنوان: [illegible]
المؤلف: [illegible]
تاريخ النسخ: [illegible]
اسم الناسخ:
عدد الأوراق: ١٠٥ق ٢٧×١٨سم
ملاحظات:

في نوبة كاتبه الفقير زين الدين محمد بن سلطان الحنفي

المنارم بشرح المنابرم

للامام العلامه المحقق شيخ الاسلام كمال الدين
ابن ابي شريف المقدسي ثم المصري
تغمده الله برحمته واسكنه فسيح جنته
امين

دخل في ملك الفقير عبد المحسن ابن سلطان الحنفي عفي عنه

اوراق
عدد
٩٥

وقف الشيخ زين الدين
ابن سلطان

وقف الشيخ زين الدين ابن سلطان

جامعة الملك سعود
قسم المخطوطات
عمادة شئون المكتبات

بسم الله الرحمن الرحيم حمدا لمن رسم على صفحات الكائنات
دلائل توحيده • ورقم سطورها رسائل معلنة بوجوب وجوده • الى كافة عبيده
واصلي واسلم على افضل من حباه من فضله لمزيده • محمد المصطفى واله
واصحابه القائمين بنصر دين الله وتاييده • وتابعي سنته وحماة صحابته في تقويم
العقد وتسديده • وبعد فهذا توضيح لكتاب المسايرة في العقائد المنجية في الاخرة
تاليف سيدنا الامام العلامة اوحد علماء مصره • وواسطة عقد محققي عصره كمال
الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن الهمام • جاد ضريحه
بالهطول صوب الغمام • وبواه مولاه مبوا صدق في دار السلام • قصدت فيه
تقريب معانيه • وتبيين مبانيه • وتحرير مقاصده • وتحرير معاقده • سائلا من
الله سبحانه النفع به لي ولمن قراه • او رقمه • ولمن نظر فيه بعد ان فهمه • انه تعالى ولي كل
نعمة • وبه العون والتوفيق والعصمة • قال المولف رحمه الله ورضي عنه بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وعملا بروايات
حديث الابتداء اكثرها من رواية لابي داود وابن ماجه والنسائي في عمل اليوم والليلة
كل كلام لا يبدا فيه بالحمد لله فهو اجذم وفي رواية لابن حبان وغيره كل امر ذي بال لا
يبدا فيه بحمد الله اقطع وفي رواية للامام احمد في مسنده كل امر ذي بال لا يفتح
بذكر الله فهو ابتر او قال اقطع هكذا اورده في المسند على التردد وفي رواية اوردها
الخطيب في كتاب الجامع لاخلاق الراوي وادب السامع كل امر ذي بال لا يبدا ببسم الله
الرحمن الرحيم اقطع وفي الابتداء بالبسملة والحمد لله معا عمل بكل منها لان الابتداء بها ابتداء
بحمد الله وبذكر الله وبلفظ بسم الله الرحمن الرحيم وبلفظ الحمد لله فان قيل انما الابتداء حقيقة
ببسم الله الرحمن الرحيم من هذين اللفظين واما الحمد لله فمن جملة المبدو ببسم الله الرحمن الرحيم
فالعمل بروايتيهما معا متعذر اجيب بوجهين احدهما ان الابتداء محمول على العرفي الذي يعتبر
ممتدا لا الحقيقي فالكتاب العزيز مبداه عرفا الفاتحة بكمالها كما يشعر به تسميتها بهذا الاسم
والكتب المصنفة مبداها الخطبة التي هي البسملة والحمد والتشهد والصلاة حيث
تضمنتها الثاني ان المراد الابتداء اعم من الحقيقي والاضافي فالابتداء بالبسملة
حقيقي وبالحمد بالاضافة الى ما بعده وقد اجيب بغير ذلك مما لا نطيل به لما فيه من دقة

الحمد

وتكلف والباء في بسم الله متعلقة بمحذوف يقدر هنا باسم الله الف هذا الكتاب
والباء للملابسة على جهة التبرك فيكون المعنى متبركا باسم الله الف او اضع فيكون
التبرك في تاليف الكتاب ووضعه كما لا في ابتدائه خاصة فلذلك كان اولى من تقدير
ابتدي والله علم للذات الواجب الوجود المستوجب لصفات الكمال ومحل الكلام
على كلمة الجلالة باعتبار الارتجال والاشتقاق ومم هو وعلى اشتقاق الاسم ومباحثه
شروح الاسماء الحسنى ومطولات كتب التفسير والكلام والرحمن الرحيم اسمان عربيان
بنيا للمبالغة من الرحمة واصل معنى الرحمة رقة في القلب وانعطاف يقتضي التفضل
والاحسان على من رق له وهذا في حق الله تعالى محال ورحمته للعباد اما ارادة الانعام
عليهم ودفع الضر عنهم فيكون من الصفات المعنوية واما نفس الانعام والدفع فيكون
من صفات الافعال وحمد الله تعالى هو الثناء عليه بصفاته وافعاله واما تعريف مطلق
الحمد بانه الوصف بالجميل الاختياري او بانه الثناء باللسان على الجميل الاختياري
فانه لا يتناول الثناء على الله تعالى بصفات ذاته لتعاليه عن وصفها بالقصد والاختيار
فانه معنى الحدوث وما ذكر في الجواب عن ذلك في بعض حواشي الكشاف تعسف ظاهر
واللام في الحمد يصح كونها للجنس وعليه صاحب الكشاف وكونها للاستغراق واليه
ذهب الجمهور واللام في لله يصح كونها للاختصاص وكونها للاستحقاق فالتقادير اربعة
وعلى كل منها فالعبارة دالة على اختصاصه تعالى بجميع المحامد اما على الاستغراق فبالمطابقة
وهو ظاهر اذ المعنى كل حمد مختص به تعالى او مستحق له واما على الجنس فبالالتزام
لان المعنى ان جنس الحمد مختص به تعالى او مستحق له ويلزمه ان لا يثبت فرد منه
لغيره اذ لو ثبت فرد منه لغيره لكان الجنس ثابتا له في ضمنه فلم يكن الجنس مختصا ولا
مستحقا وذلك مناف لمدلول الحمد لله ثم ان جملة الحمد لله اخبارية لفظا ومعنى وكونها
انشائية بمعنى ان قائل الحمد لله منشئ الثناء على الله تعالى بمعناها وهو ان كل حمد مختص
به او مستحق له تعالى معنى لغوي لا ينافي كونها اخبارية اصطلاحا اذ ليس هو معنى
الانشاء المقابل للخبر اصطلاحا وقد راعى المص رحمه الله براعة الاستهلال بالاشارة
الى معظم العقائد من الذات الواجب الوجود بقوله لله والى صفات الالوهية والمعاد
والنبوات بقوله بارئ الامم الى اخره والبدئ المنشئ وصل لمالك خلقنا بريا من التفاوت

بيروحاشية السيد
الرحمن المغفور له

والنافر اى معنى انواع الحيوان او خالقها قال تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر
يطير بجناحيه الا امم امثالكم او معنى نوع الانسان امة بعد امة او خالقهم كذلك خلفا
برسما ذكره والامة تطلق لمعان واللائق بها هنا الجماعة وقد تخص بالجماعة الذين
بعث اليهم نبي وهم باعتبار البعثة اليهم ودعايتهم الى الله يسمون امة الدعوة فان امنوا
او جماعة منهم سمي المؤمنون امة الملة ومولى النعم اى معطي الامور المنعم بها عموما من الايجاد
والامداد بالبقاء ومن السمع والبصر وسائر القوى الظاهرة والباطنة وكفاية المهمات
ودفع الملمات وخصوصا من سعة الرزق وتعداد الامر والنهي والرفعة وغيرها
الذي لا راد لما حكم اى لحكمه او لما قضى بوقوعه او بعدم وقوعه ولا مانع لما اعطى وقسم لان
كل شي في قبضته ومصرف على حسب مشيئته اذ هو المالك لكل شي كائنه المتفرد في وجوده
بالقدم وسياتي بيان معناه واعلم انه قد كثر استعمال المصنفين في خطبهم لفظ المتفرد
بصيغة التفعل وكذا المتوحد والمتقدس ونحوهما مع ان الاسماء توقيفية على المرجح وهو
قول الاشعري ولم يرد بذلك سمع وان ورد اصلها كالواحد والاحد او ما بمعناه كالقدوس
بالنسبة الى المتقدس وحينئذ فاطلاقها اما على قول القاضي ابي بكر الباقلاني وهو انه يجوز
اطلاق اللفظ عليه تعالى اذا صح اتصافه به ولم يوهم نقصا وان لم يرد به سمع او على مختار حجة
الاسلام والامام الرازي من جواز الاطلاق دون توقف في الوصف حيث لم يوهم نقصا
دون الاسم لان وضع الاسم له تعالى نوع تصرف بخلاف وصفه تعالى بما معناه ثابت له
وقد بسطت الكلام على معنى تقدم الصيغة في وصفه تعالى بها بما يتعين مراجعته من حاشية
شرح العقائد وفي قوله الحاكم على من سواه بالفناء والعدم تنبيه على انه مع تفرده بالقدم
متفرد بالبقاء ايضا وفي قوله ثم يعيدهم بعد افنائهم لفصل القضاء بينهم فياخذ للمظلوم ممن
ظلم اى ممن ظلمه تنبيه على ان من الحكمة في الاعادة فصل القضاء بين المظلوم وظالمه وقد
ورد في الحديث اعادة البهائم لهذا التناصف وفي قوله ويجزي كل نفس بما عملت حسب
ما علم تعالى وجرى به القلم من عملها وجزائه ويتداركه بعفوه من شاء ومن شاء منه انتقم
جري على مذهب اهل السنة والجماعة من ان كلا من العمل وجزائه راجع الى المشيئة الالهية فلو
شاء تعالى لما اثاب الطائع ولا اوجد منه طاعة وان العاصي في المشيئة ان شاء عفا عنه وان شاء
عذبه خلافا لاهل الاعتزال فيهما وسياتي ذلك في محله لله الامر كله لا يسال عما فعل واحكم

اى

اى حكم به او اوعد من الحكم في خلق مخلوقاته وابداع مصنوعاته او عما احكمه من ذلك
وفيه اشارة الى انه تعالى لا يجب عليه شي تبعا لمذهب الاعتزال والصلاة وهي من الله
تعالى الرحمة ومن الانسان ومن سائر البشر بالافراد بالدعاء بالرحمة بلفظ الصلاة تعظيما
لهم والسلام وهو كذلك معناه الدعاء بالسلامة على عبده ورسوله سيد العرب والعجم
المبعوث الى الانس والجن ولم يصرح باسمه الشريف تنبيها على الاستغناء بهذا الوصف
عن التصريح بالاسم لبلوغ شهرة انفراده بهذا الوصف حدا يغني بلوغه عن التصريح
بالاسم اذ لا مرية في انه المخصوص بسيادة ولد ادم ولا في انه المخصوص بالبعثة الى الانس
والجن كافة بالشرع القويم المشتمل على المصالح والحكم العائد نفعها الى العباد المترتبة
ذلك لهم على شرعيتها ترتب ثمرة وفائدة على مثمر ومفيد كما هو مذهب اهل السنة لا الحاملة
باعثة على شرعيتها كما يميل اليه كلام بعضهم الموافق لقول المعتزلة ان افعاله تعالى تعلل بالاغراض
اذ الغرض ما لاجله اقدام الفاعل على فعله وهو متعال عن ان يبعثه شي على شي
صلى الله عليه وعلى اله وصحبه معادن الفخار بفتح الفاء اى الصفات التي يفتخر بها والكرم
اى الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض كرر الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم لان الصلاة
الاولى واقعة قبل ذكره بوصفه صلى الله عليه وسلم كما مر انفا والثانية واقعة بعد ذكره
بوصفه المشار اليه امتثالا للامر المؤكد بالصلاة عليه عند ذكره كما رواه الترمذي وغيره
والآل اما اصله الاهل كما اقتصر عليه في الكشاف او هو من آل الى كذا يؤول اذا رجع اليه
بقرابة او راي او غيرهما كما ذهب اليه الكسائي ورجحه بعض المتاخرين وقد خص الشرع
عند الشافعي رضي الله تعالى عنه بلفظ الآل مؤمني بني هاشم والمطلب ابني عبد مناف
من بين سائر اهله او من بين سائر من يرجع اليه بقرابة للدليل المبين في الفقهيات في
قسم الفيء والغنيمة وقيل له اهله الادنون وعشيرته الاقربون وهو بهذا التفسير
قد يتناول بني عبد شمس وبني نوفل ابني عبد مناف لانهم في رتبة بني المطلب في القرب منه
صلى الله عليه وسلم وصحبه اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي وهو من لقي النبي صلى الله عليه وسلم
مؤمنا ومات على الاسلام وان تخللت ردة وقوله ما اضاء نجم وافل اى غاب وهطل غيث
اى تتابع نزوله والنجم اى سال مقصود به تابيد الصلاة مدة بقاء الدنيا فان زوال
كل من الاضاءة والافول ونزول الغيث وسيلانه بزوال الدنيا وانقضاء مدتها وعقل

قوله من حيث [illegible] سائر الانبياء [illegible] او يصلى عليهم [illegible] او يصلى على الآل [illegible] على التبعية [illegible] تمت

ان يراد هذا العالم بقوله ما اضا بهم واهل ويراد بقوله وهطل غيث واتسم بتكرار الصلاة
بكرة ذلك وعقب الصلاة بالسلام المؤكد فقال وسلم تسليما امتثالا لقوله تعالى صلوا عليه
وسلموا تسليما وبعد فان هذه الفا اما على توهم أما واما على تقديرها محذوفة
من الكلام والواو عوض عنها وهذا شروع في بيان سبب تأليف الكتاب وهو ان بعض
الفقراء من الاخوان في الله تعالى كان قد شرع في قراءة الرسالة القدسية للامام الحجة الاسلام
ابي حامد محمد بن محمد بن احمد الغزالي الطوسي بحمد الله تعالى رحمه واسكنه دار كرامته
وهي الرسالة التي كتبها لاهل القدس مفردة ثم اودعها كتاب قواعد العقائد وهو الثاني من كتب
الاحياء الاربعين فلما توسطها القاري المشار اليه احب ان اختصرها واحببت انا ايضا
ذلك فشرعت على هذا القصد من قصد الاختصار فلم استمر عليه الا نحو ورقتين من الاصل
او ما كتبته وتعرض للخاطر استحسان زيادات على ما في الرسالة المشار اليها اراني الذي يربي
اي يعلو لي الروية العقلية التي هي ... ان ذكرها اي تلك الزيادات مهم لقاصد تحرير العقائد
وانه تتميم لطالب الغرض كذا في النسخ ولعله الغرض لطالب وحصل فيه تقديم وتاخير اي
طالب تحرير العقائد او طالب اختصار الرسالة فلم يزل هذا الاستحسان او المستحسن
يزداد اي حتى خرج السائل عن القصد الاول وهو قصد الاختصار المجرد فلم يبق الا كتابا
مستقلا لكثرة زياداته على انه يسايره اي يساير كتاب الامام الغزالي المسمى الرسالة القدسية
في تراجمه لحسن ترتيبها وبديع اسلوبها وزدت عليها اي على التراجم المشار اليها خاتمة بعدها
ومقدمة في صدر الركن الاول وزدت ... او ردت حاصل تراجم عدة في ترجمة واحدة كما صنع في
تراجم الركن الثاني اختصارا وتقريبا وبالغت في توضيحه وتسهيله اذ لم اصنعه الا ليسهل اي ليكون
سهلا على الاوساط والمبتدئين ليعم نفعه وها هو ذا والله سبحانه لا سواه اسأل ان ينفعني به في الاخرة
وينفع به من قراه في الاخرة فان النفع فيها هو المطلب الاعلى والمقصد الاهم انه تعالى المولى لكل جميل
المنعم به وهو حسبي اي محسبي وكافي وهو نعم الوكيل سبحانه وسميته كتاب المسايرة في العقائد
المنجية في الاخرة لانه ساير تراجم كتاب الامام الغزالي بمعنى انه ترجم بها وان خالف ترتيبه في بعضها
والمسايرة في الاصل مفاعلة من السير وهي ان يسير الراكبان متحاذيين اطلق هنا مجازا على
محاذاة كتابه لكتاب الامام الغزالي في تراجمه وينحصر كتاب المسايرة بعد المقدمة اي ينحصر
ما عدا المقدمة منه في اربعة اركان معقودة للكلام في معرفة الذات والصفات والافعال

[illegible]

وصدق

وصدق الرسول وخاتمة معقودة للكلام في الايمان والاسلام وما يتصل بهما ووضعها
عقب الاركان الاربعة ماخوذ من الغزالي ايضا فانه عقد في كتاب الاحياء فصلا للكلام
في الايمان والاسلام وما يتعلق بهما عقب تمام الرسالة القدسية الركن الاول
معقود للكلام في ذات الله تعالى الركن الثاني معقود للكلام في صفاته تعالى الركن الثالث
معقود للكلام في افعاله تعالى الركن الرابع معقود للكلام في صدق الرسول صلى الله عليه وسلم
وينحصر كل ركن منها في عشرة اصول الركن الاول في معرفة الله تعالى وينحصر في عشرة اصول
وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا مختص بجهة
ولا مستقر على مكان وانه يرى وانه واحد المقدمة تعريف الفن اي فن علم العقائد المعروف
بعلم الكلام وبيان موضوعه ولما كانت مقدمة للكلام التفصيلي في الفن اخرها الى هذا
المحل لتعقبها الشروع في الكلام التفصيلي فهو محلها وما قبلها انما هو كلام في ترتيب الكتاب
والكلام اي الفن المسمى بالكلام هو معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة الى دين الاسلام
عن الادلة علما اي من جهة كون تلك المعرفة علما في اكثر العقائد وظنا في البعض منها والمراد
بالنفس هنا الانسان كما في قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها خلقكم من نفس واحدة
والعلم حكم الذهن الجازم المطابق لموجب من حس او عقل او عادة والظن حكم الذهن
الراجح وهذا التعريف ماخوذ من قول ابي حنيفة رضي الله عنه الفقه معرفة النفس ما لها وما
عليها غير ان ابا حنيفة رضي الله عنه عرف الفقه الشامل للفقه المتعارف وهو علم الاحكام
الشرعية الفرعية وللفقه الاكبر وهو العلم بالاحكام الشرعية الاصلية اي الاعتقادية
والمصنف قصد تعريف التالي فقط فاسقط قوله ما لها لان المقصود به ادخال معرفة اباحة المباحات
لانها للنفس لا عليها وهي ليست من مقصود المصنف لكن قوله ما عليها يشمل معرفة وجوب الواجبات
الفرعية وتحريم المحرمات الفرعية فاخرجها بقوله من العقائد المنسوبة الى دين الاسلام والاضافة
فيه بيانية وسياتي بيان معنى الاسلام في الخاتمة ثم ان كان المراد بما عليها ما طلب طلبا جازما
اي ما هو واجب او محرم عليها فيخرج به معرفة ندب المندوبات وكراهة المكروهات وان كان
المراد به ما طلب منها فعلا او تركا طلبا جازما او غير جازم فيخرج معرفة الندب والكراهة ايضا
بقوله من العقائد والادلة جمع دليل وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
واعتبار الامكان ليتناول التعريف ما قبل النظر اذ الدليل دليل قبل ان ينظر فيه والصحيح

وهو النظر من جهة الدلالة احترازٌ عن الفاسد اذ لا اعتبار به وان اتفق ان يفضي الى
المطلوب والمقيد بالخبري احترازٌ عن المعرف لانه انما يفيد مطلوباً تصورياً وقوله
عن الادلة متعلق بقوله معرفة اي معرفة ماذكر الناشية عن الادلة وهو صريح في ان
التقليد غير كاف في العقايد واعلم ان اشغال النفس في المعاني اشتغالاً بالقصد ويسمى
الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظراً وقد لا يكون كذلك ومنه اكثر حديث النفس
معرفة مسايل الاعتقاد كحدث العالم ووجود البارى وما يجب له وما يمتنع عليه عن
ادلتها فرض عين على كل مكلف فيجب النظر ولا يجوز التقليد وهذا هو الذي رجحه الامام
الرازي والامدي والمراد النظر بدليل اجمالي اما النظر بدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة
الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين ففرض كفاية في حق المتاهلين له واما
غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه
وهذا محمل نهي الشافعي وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام وبعض مسايل وجوب
العلم كمعرفته تعالى ومعرفة صفاته الذاتية ومحال وجوب الظن كبعض شروط النبوة
وكيفية اعادة المعدوم والسؤال في القبر وكيفيته انما يستفاد من خارج لا من
التعريف فقوله وبعض مبتدا خبره قوله من خارج وقوله والظن عطف على العلم وما عدا
ذلك احوال او نعوت وقوله كبعض شروط النبوة يشير به الى الذكورة فقد اختلف في
اشتراطها فاشترطها الجمهور وذهب البعض الى انها غير شرط كما سنذكره في محله
ان شاء الله تعالى والادلة من الجانبين ظنية واما كيفية اعادة المعدوم فستعرف في محلها
انها ظنية وههنا بحث وهو ان يقال انه لك ان يمنع وجوب اعتقاد اشتراط الذكورة في
النبي وتفصيل كيفية الاعادة حتى لو لقي العبد ربه سبحانه وتعالى خالياً عن اعتقاد يتعلق بها
وبما اشبههما لم يتوجه عليه عتاب لان الواجب في الايمان بالانبياء هو ان من ثبت عينه
وجب الايمان بانه بعينه نبي ومن لم يثبت تعيينه وجب الايمان به اجمالاً والواجب في الايمان
بالاعادة هو اعتقاد ان الله تعالى يحيي الموتى ويبعثهم للجزاء وان لم يتعلق بها اعتقاد بتفصيل
كيفية اعادتهم فهاتان المسالتان وما اشبههما ليس مما يجب على النفس معرفته فلا يتجه ادخاله
في التعريف بقوله وظناً في البعض وقد نبه حجة الاسلام في كتابه الاقتصاد على عدم وجوب
الاعتقاد في اشباه هاتين من المسايل والله التوفيق واما السؤال فليس من الظنيات لان

ادلة

ادلة متواترة معنى والتواتر المعنوي مفيد للقطع وبتقدير ارادة الكيفية
فالقدر المشترك بين الكيفيات متواتر معنى وهو ان المسؤول عنه الرب سبحانه والنبي
صلى الله عليه وسلم وحينئذ فاللائق بما في المقاصد من تعريف علم الكلام بانه العلم بالعقايد
الدينية عن الادلة اليقينية وقوله والحاصل منها اشارة الى ايراد على التعريف وجواب
عنه اما الايراد فهو انه يرد على عكس التعريف ما حصل من العقايد معاداً اي مرة ثانية من
اعادة النظر في الدليل فانه معدود من علم الكلام مع انه ليس معرفة انما هو تذكر لما سبقت
معرفته حاصل عن الالتفات الى الدليل الذي سبق النظر فيه وحصلت المعرفة عنه من قبل
فالتعريف غير جامع واما الجواب فهو منع ان الحاصل ثانياً من اعادة النظر معدود من
علم الكلام مطلقاً انما يعد منه باعتبار حصوله اولاً اذ هو المعرفة واما باعتبار حصوله ثانياً
فليس منه اذ ليس بمعرفة فهو خارج عن التعريف من حيث هو كذلك اي من حيث انه معاد داخل
من حيث حصوله الاولي من النظر في الدليل اولاً وفي اي نوع الكيفية حيثية ثابتة له وان
اتصف بكونه معاداً ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه ان الذي يعترض به على التعريف هو المعاد
لاعادة النظر دون نسيان اما ان كانت اعادة النظر بعد نسيان لما حصل بالنظر الاول
ولذلك النظر بحيث احتيج الى الاكتساب باستيناف نظر جديد فالحاصل عن هذا النظر الثاني
معرفة وهو من علم الكلام من هذه الحيثية ايضاً ولا اعتراض به على التعريف وقد اورد على التعريف
ايضاً انه لا يتناول مباحث الامامة مع انها من علم الكلام لذكرها في كتبه والجواب بمنع كون مباحث
الامامة من علم الكلام وقد اشار المص الى هذا الايراد وجوابه بقوله ومباحث الامامة ليست منه
بل هي من المتممات وبيان ذلك ان مباحث الامامة من الفقه بالمعنى المتعارف لان القيام بها من
فروض الكفايات وذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية ومحل بيانها كتب الفروع وهي
مسطورة فيها وانما كانت متممة في علم الكلام لانه لما شاعت في الامامة من اهل البدع اعتقادات
فاسدة مخلة بكثير من القواعد الاسلامية مشتملة على قدح في الخلفاء الراشدين رضوان الله
عليهم ادرجت في علم الكلام لشدة الاعتناء بالمناضلة عن الحق فيها تتميماً لفايدة علم الكلام
على ان بعضهم ادخلها في تعريف الكلام فقال هو البحث عن احوال الصانع تعالى والنبوة والامامة
والمعاد وما يتصل بذلك ووجه ادخالها ان من مباحثها ما هو اعتقادي لا عملي كاعتقاد
ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي واعتقاد انهم في

العقل كذلك والخلاف في ذلك كما ستبينه في محله ان شاء الله تعالى وفي الاتيان بمن في قوله
من المهمات تنبيه على ان في علم الكلام من المهمات غيرها كالكلام في التوبة لانه من مباحث
الفروع ايضا وموضوعه اي موضوع علم الكلام الذي يبحث فيه عن احواله الذاتية ومنه
تؤخذ جهة وحدته التي باعتبارها يعد علما واحدا ويمتاز عن ساير العلوم هو المعلومات
التي يحمل عليها ما اي شيء يصير معه عقيدة دينية او مبدا لذلك فانه يبحث فيه عما يجب
للباري تعالى كالقدم والوحدة والعلم والقدرة والارادة ونحوها وعما يمتنع عليه كالحدوث
والتعدد والجسمية ونحوها وعن احوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركيب
من الاجزاء وقبول الفناء ونحوها وكل ذلك بحث عن احوال المعلوم فاذا قيل الباري تعالى
قديم او الباري تعالى واحد او عليم او نحوها او الجسم حادث او اعادته بعد فنائه حق فقد
حمل على المعلوم ما صار معه عقيدة دينية واذا قيل الجسم مركب من الجواهر الفردة مثلا فقد
حمل على المعلوم ما صار معه مبدا لعقيدة دينية فان تركب الجسم دليل على افتقاره الى الموجد
لذا وانما عدل المص عن قول المواقف والمقاصد ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به
اثبات العقائد الدينية لانه يتناول محمولات مسائله فانها معلومات وحيثية تعلق
اثبات العقائد الدينية معتبرة فيها واعلم ان اللائق تسميته ما ثبت للباري تعالى
وما يمتنع في حقه صفات لا احوالا لاشعار الحال بالتحول والانتقال وهو على الباري تعالى
محال ولكنهم توسعوا باطلاق الاحوال على ما يعمها في بيان موضوع علم الكلام بعد اطلاقهم
ذلك في تعريف الموضوع الشامل لموضوعات العلوم كلها فقالوا موضوع كل علم
ما يبحث في ذلك العلم عن احواله الذاتية اي التي تلحقه لذاته او لجزئه او لخارج عنه
مساو له وبينوا ان من موضوع علم الكلام المحدثات اذ يبحث فيه عن احوالها من
حيث تعلقها بالعقائد الدينية على ما مر واما مسائله فهي القضايا النظرية الشرعية
الاعتقادية واما غايته فهي ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية محكما الاصل
الاول العلم بوجوده تعالى واولى ما يستضاء به من الانوار ويسلك من طرق الاعتبار
ما اشتمل عليه القران فليس بعد بيان الله بيان وقد ارشد سبحانه اليه اي الى وجوده تعالى
بآيات نحو قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي
تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث

فيها

فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات الآية
ونحو قوله تعالى افرايتم ما تمنون اي ما تقذفونه في الارحام من النطف أأنتم تخلقونه ام
نحن الخالقون وقوله تعالى افرايتم ما تحرثون اي تبذرون حبه أأنتم تزرعونه
اي تنبتونه ام نحن الزارعون لو نشاء لجعلناه حطاما اي محطما وهو المتكسر ليبسه
وقوله تعالى افرايتم الماء الذي تشربون أأنتم انزلتموه من المزن اي السحاب ام نحن
المنزلون لو نشاء جعلناه اجاجا اي شديد الملوحة لا يمكن ذوقه وقوله تعالى
افرايتم النار التي تورون اي تستخرجونها بقدحكم النار أأنتم انشاتم شجرتها التي
منها الزناد ام نحن المنشئون لتلك الشجرة فمن ادار نظره في عجايب هذه المذكورات
من خلق الارض والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات وساير ما اشتملت عليه
الآيات اضطره ذلك الى الحكم بان هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغني
كل منها عن صانع اوجده من العدم وحكيم رتبه على ما يكون اودع فيه فنونا من الحكم وعلى
هذا درجت كل العقلاء الا من لا عبرة بمكابرته وهم بعض الدهرية والعقلاء الذين حكم بكفرهم
شرعا انما كفروا بالاشراك حيث دعوا مع الله الها اخر ونسبة اي وبنسبة بعض
الحوادث الى غيره تعالى وانكار اي وبانكار ما جعل الله سبحانه انكاره كفرا كالبعث واحياء الموتى
ومثل المص للذين اشركوا بقوله كالمجوس بالنسبة الى النار حيث عبدوها وادعوها الها اخر
تعالى الله والوثنيين بالاصنام اي بسببها فانهم عبدوها والصابية بالكواكب اي بسبب
الكواكب حيث عبدوها من دون الله واما نسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى فالمجوس ينسبون
الشر الى اهرمن والوثنيون ينسبون بعض الاثار الى الاصنام كما اخبر تعالى عنهم بقوله ان نقول
الا اعتراك بعض الهتنا بسوء والصابيون ينسبون بعض الاثار الى الكواكب تعالى الله عما يشركون
واعترف الكل بان خلق السموات والارض والالوهية الاصلية لله تعالى قال تعالى ولئن
سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فهذا اي الاعتراف بما ذكر كان ثابتا في فطرهم
من مبدا خلقهم فقد جبلت عليه عقولهم قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر
الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون ولذا اي
لكون الاعتراف بما ذكرنا ثابتا في فطرهم كان المسموع من الانبياء المبعوثين عليهم الصلاة والسلام
دعوة الخلق الى التوحيد والمراد به هنا اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها

كمد بر العالم واستحق العبادة وخلق الاجسام بدليل انه بين التوحيد بقوله شهادة ان
لا اله الا الله دون ان يشهد وان للعالم الها لما مر من ان ذلك كان ثابتا في فطرهم وفي فطرة
الانسان وشهادة ايات القران مانعي عن اقامة البرهان ولكن قد رتب العلما النظار
على سبيل الاستنباط والابانة اي لاثبات وجود الباري تعا بدليل العقل مقدمتين فاقتفاهم
حجة الاسلام ثم سيما المصو والمقدمتان هما قولهم العالم اي ماسوى الله تعا من الموجودات
حادث والحادث وهو ما كان معدوما ثم وجد اي الممكن لا يستغني عن سبب يجدثه اي يرجح وجوده
على عدمه اما المقدمة الثانية وهي قولهم الحادث لا يستغني عن سبب يحدثه فضرورية ومعلوم
ان الضروري لا يستدل لاثباته ولكن ينبه عليه وقد نبه عليها بان اختصاص حدوث
الحادث بوقت دون ما قبله اي ما قبل ذلك الوقت من الاوقات ودون ما بعده منها مفتقر
بالضرورة الى مخصص لان كلا من تقدمه على ذلك الوقت وتاخره عنه ووقوعه
فيه امر ممكن فلا بد من مرجح لوقوعه في ذلك الوقت على تقدمه عليه وتاخره
عنه لان الترجح من غير مرجح محال واما المقدمة الاولى وهي قولهم العالم حادث
فاعلم اولا ان العالم كما ثبت ينقسم الى جواهر واعراض فالجوهر ما له قيام بذاته بمعنى انه لا
يفتقر الى محل يقوم به والعرض ما يفتقر الى محل يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل
الجواهر بالاجسام وعليه جرى المصو وهما في اللغة بمعنى وان كان الجسم اخص من
الجوهر اصطلاحا لانه المولف من جوهرين او اكثر على الخلاف في اقل ما تركب منه الجسم على
ما بين في المطولات والجوهر يصدق بغير المولف وبالمولف اذا تقرر ذلك فاعلم ان
المصو قد استدل كغيره لاثبات المقدمة الاولى بحدوث الاعراض واستدل
على حدوثها بوجهين نبه على الاول منهما بقوله والاعراض ظاهرة الافتقار اي الى
المخصص لوقت حدوثها دون ما قبله وما بعده كما مر ونبه على الثاني منهما مع تضمينه
حدوث الاجسام بقوله ولعي اتصافها بالجسم مفتقرة في تحققها اليه فاذا ثبت حدوثه
ثبت حدوثها لتوقف وجودها على وجوده وندل على حدوث الاجسام انها لا
تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهذه
ثلاث دعاوى اما الاولى وهي ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون فظاهرة لان
لا نعقل جسما لا ساكنا ولا متحركا كان عن نهج العقل ناكبا ولمتن الجهل راكبا هذه

عبارة

عبارة حجة الاسلام المأخوذ معناها من الرسالة النظامية لشيخه امام الحرمين واما
الدعوى الثانية وهي ان الحركة والسكون حادثان فقد استدل عليها المصنف بطريقين اشار
الى الاول منهما بقوله فما شوهد من تعاقبهما اي كون كل منهما يعقب الاخر اي يخلفه في
محله عند ذهابه ومن انقضائهما اي ذهابهما والمراد ذهاب كل منهما عند وجود الاخر
مشاهد فيه اي في ذلك التعاقب والانقضاء حدوث كل منهما بعد عدمه وما لم
يشاهد من الاجسام الا ساكنا كالجبال مثلا نجوز عليه الحركة بزلزلة مثلا وغيرها
وقوله وغيرها يغني عن قوله مثلا والعكس وكذا نجوز عقلا قلبه اي قلب الجبل
المدلول عليه بقوله الجبال ذهبا ونحوه كفضة او نحاس او حديد ونحو ذلك اي نجوز
ما ذكر من الحركة والقلب نجوز عروض الحوادث على محلها ومحل الحوادث حادث على
ما تبين في اثبات الدعوى الثالثة واشار الى الطريق الثاني بقوله ولان
السابق فقوله ولان عطف على قوله فما شوهد اذ التقدير واما الثانية وهي حدوث
الحركة والسكون فلان ما شوهد الى اخره ولان السابق اي من الحركة والسكون
لو ثبت قدمه استحال عدمه على ما تبين في وجوب بقا الباري جل ذكره في الاصل
الثالث من ان وجود القديم مقتضى ذاته فلا يتخلف عنها ونجوز طريان الضد على محل هو
نجوز العدم على ضده الذي كان بذلك المحل اولا ضرورة ان الضدين يمتنع عقلا
اجتماعهما بمحل فالتجويز المذكور باعتبار النظر الى الضد الطاري تجويز الطريان
وبالنظر الى ضده هو تجويز العدم على هذا الضد والاولى ان تجويز الطريان
يستلزم تجويز العدم لا انه هو واما الدعوى الثالثة وهي ان ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث فلو لم يكن اي فبرهانها انه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث
لا اول لها مترتبة كما تقول الفلاسفة في دورات الافلاك اي حركاتها اليومية فما لم ينقض
ما لا اول له من الحوادث لم تنته النوبة الى وجود الحادث الحاضر ثم اسقلبت الى ما قبله فلانته
وهلم جرا على الترتيب لم تنقض الى نهاية ودخول ما لا نهاية له من الحوادث في الوجود
محال والا اي وان لم يكن ما ذكرنا من عدم انقضائها الى نهاية لكان لها اي لتلك
الحوادث اول وهو خلاف المفروض فوجود الحادث الحاضر محال على هذا التقدير
لانه لازم للمحال وهو وجود حوادث لا اول لها لكنه اي الحادث الحاضر ثابت

ضرورة فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لا اول لها فانتفى اي فلا يثبت وجود حوادث
لا اول لها اي ملزومه وهو كون ما لا يخلو عن الحوادث قديما فثبت نقيضه كما اشار
اليه بقوله فما لا يخلو عن الحوادث حادث وبعد ثبوت ذلك نقول في اثبات حدوث
العالم هذا العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث حادث فهذا العالم حادث
واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى الموجد معلوما بالضرورة كما قدمه في صدر
الاستدلال وذلك الموجد هو سبحانه المعني اي المقصود بالاسم الذي هو لفظة
فكلمة الجلالة اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذي يستند
اليه ايجاد كل موجود ولهم في مسمى كلمة الجلالة عبارة اخرى وهي انه اسم للحقيقة
العظمى والهوية القدوسية المستلزمة لكل سبوحية وقدوسية في كل جلال
وكمال استلزاما لا يقبل الانفكاك بوجه وما في الاركان الثلاثة من هذا الكتاب الاولى
واصله كالشرح لهذه العبارة **الاصل الثاني** انه الباري تعالى قديم لا اول
له اي لم يسبق وجوده عدمه وهذا التفسير للقديم تنبيه على ان القدم في
حق الله تعالى بمعنى الازلية التي هي كون وجوده غير مستفتح لا بمعنى تطاول
الزمن فان ذلك وصف للمحدثات كما في قوله تعالى كالعرجون القديم
وليس القدم معنى زائدا على الذات قال حجة الاسلام في الاقتصاد وليس تحت
لفظ القدم يعني في حق الله تعالى سوى اثبات موجود ونفي عدم سابق فلا
تظنن ان القدم معنى زائدا على ذات القديم فيلزمك ان تقول ذلك المعنى ايضا
قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل الى غير نهاية انتهى واستدل على اثبات
صفة القدم بقوله لانه لو كان حادثا افتقر الى محدث فينتقل الكلام الى ذلك
المحدث فان كان قديما فهو المراد بالله اي فهو مسمى كلمة الجلالة والا اي وان لم
يكن قديما كان حادثا ونقلنا الكلام الى محدثه وهكذا فان تسلسل لا الى نهاية
لزم عدم حصول حادث منها اصلا كما ذكرنا في الاصل السابق من ان المحال الذي
هو وجود حوادث لا اول لها يستلزم اي مستلزم لعدم وجود الحادث الحاضر وهو خلاف
المعلوم ضرورة بل اللزوم هنا اولى اي بطريق هو اولى مما ذكرناه اي من الطريق
الذي ذكرناه في استلزام حوادث لا اول لها استحالة وجود الحادث الحاضر

لان

لان هذا الترتيب عقلي اي رتبة معلول على علة فكل مرتبة من مراتبه علة
لوجود ما يليها غير ان ايجاد كل للاخر الذي يليه بالاختيار كما ينبه عليه قولهم
افتقر الى محدث وهذا الاستدراك للتنبيه على ان قولنا علة ليس
على طريقة الفلاسفة وهي ان العلة توجب المعلول وذلك الطريق
المذكور في حوادث لا اول لها لم نفرض فيه غير مجرد ترتيب تلك الحوادث في
الوجود دون تعرض لكون كل منها علة لوجود ما يليه لكن حصول الحوادث ثابت
ضرورة بالحس والعقل فيجب ان ينتهي حصولها في الوجود الى موجد لا اول له ولا يراد
بالاسم الذي هو الله الا ذلك الموجد الذي لا اول له تعالى وتقدس عن كل نقيصة
سبحانه قال امام الحرمين رحمه الله في الارشاد فان قيل في اثبات موجود لا اول له
اثبات اوقات متعاقبة لا نهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود الا في اوقات
وذلك يؤدي الى اثبات حوادث لا اول لها اي وقد تبين بطلانه قلنا هذا
زلل ممن ظنه فان الاوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا وكل
موجود اضيف الى مقارنة موجود فهو وقته والمستمر في العادات التعبير
بالاوقات عن حركات الفلك وتعاقب الجديدين فاذا انبنى ذلك في معنى الوقت
فليس من شرط وجود الشيء ان تقارنه موجود آخر اذ لم يتعلق احدهما بالثاني
في قضية عقلية ولو افتقر كل موجود الى وقت وقدرت الاوقات موجودة
لافتقرت الى اوقات وذلك يجر الى جهالات لا يستحلها عاقل فالباري تعالى
قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا تقارنه حادث انتهى كلام الارشاد
الاصل الثالث في البقاء وهو ان الله تعالى ابدي ليس لوجوده آخر اي يستحيل
ان يلحقه عدم لانه قد ثبت قدمه تعالى وما ثبت قدمه استحال عدمه لانه لو جاز
عدمه لاحتاج انعدامه بعد وجوده الى علة لما مر من استحالة الترجح بلا مرجح فاما ان
ينعدم بنفسه بان يكون انعدامه اثرا للقدرة او ينعدم بعدم تضاده وسكت عن المثل
والخلاف لانه لا يتوهم صلاحيتهما للعلية انعدام المثل والخلاف والاول وهو انعدامه
بنفسه باطل لانه لما ثبت انه الموجد الذي استندت اليه كل الموجودات ثبت
عدم استناد وجوده الى غيره فلزم ان يكون وجوده له من نفسه اي اقتضته ذاته
المقدسة اقتضاء تاما فاذا ثبت ان وجوده مقتضى ذاته المقدسة استحال ان

ان تؤثر ذاته عدمها لان ما بالذات اي ما تقتضيه الذات اقتضاء تاما لا يتخلف عنها
وقد تختصر العبارة عن ذلك فيقال لان واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال
فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمه وكذا الباقي وهو انعدامه لعدم بضاده باطل ايضا
لان ذلك الضد المقتضي لعدمه اما قديم او حادث لا يجوز الاول وهو كونه قديما
والا لو جاز كون ذلك الضد قديما لم يوجد معه اي لزم انتفاء وجود الباري تعالى
مع ذلك الضد من الابتداء اصلا لان التضاد يمنع الاجتماع بين الشيئين
اللذين اتصفا به وقد ثبت وجوده تعالى ازلا ومحال وجوده في القدم ومعه
ضده لما مر آنفا من ان التضاد يمنع الاجتماع ولا يجوز الثاني ايضا وهو كون
ذلك الضد حادثا اذ ليس للحادث في مضادته اي باعتبار مضادته للقديم بعد
بحيث يقطع اي الحادث وجوده اي وجود ضده القديم باولى من القديم في
مضادته للحادث بحيث يدفع اي القديم وجوده اي وجود ضده الحادث بل
القديم اولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في قطع وجود ضده القديم
ورفعه لان الدفع اهون من الرفع والقديم اقوى من الحادث **الاصل الرابع**
انه تعالى ليس بجوهر متحيز اي مختص بالكون في الحيز خلافا للنصارى وقوله متحيز
وصف كاشف لا مخصص لان من شان الجوهر الاختصاص بحيزه وحيز الجوهر
عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجوهر والا اي وان لم يكن ذلك
بان كان جوهرا لكان اما متحركا في حيزه او ساكنا فيه لانه لا ينفك عن احدهما وهما
اي الحركة والسكون المدلول عليهما بقوله متحركا او ساكنا حادثان لما عرفته فيما
سبق فكان لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والحكم بحدوثه
باطل بما قدمناه اي بسبب ما قدمناه في الاصل الاول من الدليل وقد علم من
استحالة كونه تعالى جوهرا استحالة لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه كالجهة
وسياتي بيان ذلك في الاصل السابع فان سماه احد جوهرا ثم قال لا كالجواهر في
التحيز ولوازم التحيز من اثبات الجهة والاحاطة ونحوها فانما خطاؤه في التسمية
اي من حيث اطلاق لفظ الجوهر لا من حيث المعنى لمثل ما سياتي في اطلاق
الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا لغة ولا شرعا وفي اطلاقه ايهام نقص
تعالى الله سبحانه عن ان يتطرق الى ذاته وعظمته شائبة نقص فان الجوهر يطلق

على

على الجزء الذي لا يتجزى وهو احقر الاشيا مقدارا **الاصل الخامس** انه تعالى ليس
بجسم والجسم هو المؤلف من جواهر فردة وهي الاجزاء التي لا تتجزا وابطال كونه
جوهرا كما مر في الاصل الرابع يستقل به اي بابطال كونه جسما لانه اذا ابطل
كونه جوهرا مخصوصا بحيز بطل كونه جسما لان كل جسم فهو مختص بحيز ومركب
من جوهر وجوهر مع ما في الجسمية من زيادة لوازم تقتضي الحدث كالهيئة
والمقدار والاجتماع والافتراق فان كلا منها ينافي الوجوب الذاتي لاقتضائها
الاحتياج على ما قرر في المطولات فان سماه احد جسما وقال لا كالاجسام د
معنى في نفي لوازم الجسمية كبعض الكرامية فانهم قالوا هو جسم بمعنى موجود واخرون
منهم قالوا هو جسم بمعنى انه قائم بنفسه فاخطاؤا بذلك ومن اخطا بذلك فانما
خطاؤه في الاطلاق في اطلاق الاسم لا في المعنى كالاول اي كمن قال جوهرا لا كالجواهر
فان خطاؤه كذلك كما مر هذا اعني خطاء مطلق الاول والثاني ثابت بالاجماع
من القائلين بان الاسماء توقيفية والقائلين بجواز اطلاق ما لا يوهم نقصا وان لم
يرد به توقيف وظاهر عبارة المتن ان محل الاجماع حصر الخطا في اطلاق اسم
الجسم او الجوهر دون المعنى وهو حصر اضافي والاوجه ما شرحنا به العبارة
من ان قوله بالاجماع خبر مبتدا محذوف تقديره هذا فيكون محل الاجماع خطيئة
من اطلق واحدا منهما وامتناع الاطلاق كل منهما ظاهر على قول القائلين بالتوقيف
واما على القول بالاشتقاق وهو القول بجواز اطلاق المشتق مما ثبت سمعا اتصافه
بمعناه ولم يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف فيبينه المص بقوله فانه اي فان الشان
انه لم يوجد في السمع اي الكتاب والسنة ما يسوغ اطلاقه اي اطلاق اسم الجسم او
الجوهر ليجوز اطلاقه على قول القائلين بالاشتقاق في الاسماء وهم المعتزلة والقاضي
ابو بكر منا ايضا فامتنع اطلاقه عندهم لفقدان هذا الشرط وقد نبه على انتفاء الشرط
الثاني ايضا معه بقوله ولان شرطه اي شرط القول بالاشتقاق في الاسماء عند
القائلين به بعد السمع اي بعد اتصافه تعالى سمعا بالمعنى الذي هو ماخذ الاشتقاق
ان لا يوهم اطلاقه نقصا وكل من شرطي الاطلاق منتف اما الاول فلان المعنى الحقيقي
لكل من الجسم والجوهر محال على الباري تعالى ولم يرد سمعا اتصافه بماخذ اشتقاق لمعنى مجازي

لواحد منها واما الثاني فمبني على انتفائه بقوله واسم الجسم يقتضيه اي النقص من حيث
اقتضاؤه الافتقار الى اجزائه التي تتركب منها وهو اي الافتقار اعظم مقتض للحدوث
وقد اعتبر على قول الاستحقاق ان الصفات تكون في اللفظ الذي يطلق اشعار بالاجلال
والتعظيم وهو محل النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاستحقاق كما في شرح
المقاصد فهو ما اتصف البارى تعالى بمعناه ولم يرد اذن ولا منع منه والمراد فيه وكان
مشعرا بالاجلال من غير ايهام اخلال واحترز بكونه مشعرا بالاجلال عن نحو الزارع
والرامي فانه لا يجوز اطلاقه مع ورود قوله تعالى ام نحن الزارعون وقوله
وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اذا تقرر ذلك وانه لا يجوز اطلاق لفظ الجسم فمن
اطلقه فهو عاص بذلك الاطلاق بل قد كفر بعضهم يعني ركن الاسلام في فتواه فيمن
اطلق عليه تعالى اسم السبب والعلة الى آخر كلامه وهو اي التكفير لمن اطلقه
اظهر من عدم التكفير له فان اطلاقه اياه حال كونه مختارا لاطلاقه غير مكره عليه بعد
علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف بجناب الربوبية والاستخفاف به كفر وفاقا
ولما ثبت انتفاء الجسمية بالمعنى المذكور ثبت انتفاء لوازمها وهي الاتصاف بالكيفيات
المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن من اللون او الرائحة والصوت والعوارض النفسانية
من اللذة والالم والفرح والغم ونحوها فليس سبحانه بذي لون ولا رائحة ولا صورة ولا شكل
ولا اشتباه ولا حال في شي ولا محل له ولا متحد بشي ولا يعرض له لذة عقلية ولا حسية
ولا الم كذلك ولا فرح ولا غم ولا غضب ولا شي مما يعرض للاجسام لانه لا يعقل من هذه
الامور الا ما يخص الاجسام وقد ثبت انتفاء الجسمية وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء
لازمه المساوي ولان هذه الامور تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب
الذاتي ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على البارى تعالى محال فما ورد في
الكتاب والسنة من ذكر الرضى والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره على
وفق ما سياتي في الاصل الثامن الاصل السادس انه تعالى ليس عرضا واستدل
لذلك بوجهين الاول ما تضمنه قوله لان العرض هو ما يحتاج الى الجسم او الى الانصاد او
الجوهر في تقومه اي في قيام ذاته وتحققها فيستحيل وجوده قبله ضرورة استحالة وجود
ما يتوقف وجوده على شي بدون ذلك الشي والله تعالى قبل كل شي وموجده كما ثبت بالادلة

السابقة

بدو المراد فيه

السابقة والثاني ما تضمنه قوله لانه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها
مما سنبينه كالارادة والخلق وليس العرض كذلك اذ لا تعقل هذه الاوصاف
الا لموجود قائم بنفسه وقد تحصل من اول الاصول الى هنا ان العالم كله جواهر
واعراض ومولد جواهر متناول الاجسام لانها جواهر مؤلفة وانه تعالى موجود
قائم بنفسه ليس جوهرا ولا عرضا بل ذاته مخالفة لسائر الذوات فلا يشبه
شيئا ولا يشبهه شي كما قال تعالى ليس كمثله شي اي ليس مثله شي يناسبه ويوافقه
والمراد من مثله ذاته المقدسة كما في قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة
في نفيه بطريق الكناية فانه اذا نفي عمن يناسبه ويسد مسده كان نفيه
عنه اولى وقيل مثله صفته اي ليس كصفته صفة والمخالفة بينه وبين ساير
الذوات لذاته المخصوصة تعالى لا لامر زائد عليها مذهب الاشعري ومن
وافقه واما الادلة عليه ففي المطولات الاصل السابع انه تعالى ليس مختصا
بجهة اي ليست ذاته المقدسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من
الامكنة لان الجهات الست التي هي الفوق والتحت واليمين الى آخرها اي
والشمال والامام والخلف حادثة باحداث الانسان ونحوه مما يمشي على رجلين
كالطير فان معنى الفوق ما يحاذي راسه من فوقه اي من جهة العلو وهي
جهة السماء والباقي ظاهر وهو ان جهة السفل ما يحاذي رجله من جهة الارض
واليمين ما يحاذي اقوى يديه غالبا والشمال مقابلها والامام ما يحاذي جهة
الصدر التي يبصر منها ويتحرك اليها والوراء مقابلها ومعنى الفوق فيما يمشي على
اربع او على بطنه اي بالنسبة اليها ما يحاذي ظهره من فوقه فقبل خلق العالم
لم يكن فوق ولا تحت اذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم راس ولا رجل ولا ظهر فهي اي
الجهات اعتبارية لا حقيقية لا تتبدل فان النملة اذا مشت على سقف كان الفوق
بالنسبة اليها جهة الارض لانه المحاذي لظهرها ولو كان كل حادث مستديرا كالكرة
لم يوجد واحد من هذه الجهات اذ لا راس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر
ولا وجه وقد كان تعالى موجودا في الازل ولم يكن شي من الموجودات لان كل
موجود سواه حادث كما مر دليله فقد كان تعالى لا في جهة لثبوت حدوث الجهة

فهذا طريق للاستدلال وقد نبه على طريق ثان بقوله ولأن معنى الاختصاص
بالجهة اختصاصه بحيز هو كذا أي معين من الأحياز وقد بطل اختصاصه
بالحيز لبطلان الجوهرية والجسمية في حقه تعالى اذ الحيز مختص بالجوهر والجسم
وقد مر تنزيهه عنهما سبحانه وأما العرض فلا اختصاص له بالحيز الا بواسطة
كونه حالا في الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر فبطلان الجوهرية والجسمية كاف في
بطلانه فان اريد بالجهة معنى غير هذا مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليبين أي
فليبينه من اراده حتى ننظر فيه أيرجع الى التنزيه عما لا يليق بجلال البارئ
سبحانه فيخطأ من اراده في مجرد التعبير عنه بالجهة لايهامها ما لا يليق ولعدم وروده
في اللغة او يرجع الى غيره أي غير التنزيه فيبين فساده لقائله وغيره صونا عن
الضلالة والله ولي التوفيق فان قيل فما بال الايدي ترفع الى السماء وهي جهة العلو
أجيب بأن السماء قبلة الدعاء كما تستقبل بالايدي كما ان البيت قبلة الصلاة
تستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول
بالبيت والسماء وقد ذكر حجة الاسلام في الاقتصاد سر الاشارة بالدعاء الى
السماء على وجه فيه طول فليراجعه من اراده **الأصل الثامن** انه تعالى استوى
على العرش وهذا الأصل معقود لبيان انه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه
ضمنيا في ترجمة اصول الركن الأول ونبه عليه هنا بالجواب عن تمسك القائلين
بالجهة والمكان فان الكرامية يثبتون جهة العلو من غير استقرار على العرش والحشوية
وهم المجسمة يصرحون بالاستقرار على العرش وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة الحديث واجيب
عنه بجواب اجمالي هو كالمقدمة للأجوبة التفصيلية وهو ان الشرع انما ثبت بالعقل
فان ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وانما ثبتت هذه الدلالة بالعقل
فلو اتى الشرع بما يكذب العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معا اذا
تقرر هذا فنقول كل لفظ يرد في الشرع مما يسند الى الذات المقدسة او يطلق
اسما او صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يخلو اما ان يتواتر او ينقل
آحادا والآحاد ان كان نصا لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله او سهوه او

غلطه

غلطه وان كان ظاهرا فظاهره غير مراد وان كان متواترا فلا يتصور ان يكون نصا لا
يحتمل التأويل بل لا بد وان يكون ظاهرا وحينئذ نقول الاحتمال الذي ينفيه
العقل ليس مرادا منه ثم ان بقي بعد انتفائه احتمال واحد تعين انه المراد
بحكم الحال وان بقي احتمالان فصاعدا فلا يخلو اما ان يدل قاطع على واحد منها
او لا فان دل حمل عليه وان لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر
والاجتهاد دفعا للخبط عن العقائد او لا خشية الالحاد في الأسماء والصفات
الأول مذهب الخلف والثاني مذهب السلف وسيأتي امثلة للتنزيل عليهما
وأما الأجوبة التفصيلية فقد اجيب عن آية الاستواء بانا نؤمن بانه تعالى استوى
على العرش مع الحكم بانه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكن والمماسة
والمحاذاة لها لقيام البراهين القطعية على استحالة ذلك في حقه تعالى بل نؤمن بان
الاستواء ثابت له تعالى بمعنى يليق به هو سبحانه اعلم به كما جرى عليه السلف رضوان
الله تعالى عليهم في المتشابه من التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع تفويض علم معناه
اليه سبحانه وحاصله أي حاصل ما سبق وجوب الايمان بانه تعالى استوى
على العرش مع نفي التشبيه فاما كون المراد انه أي الاستواء استيلاؤه على
العرش كما جرى عليه بعض الخلف واقتصر عليه حجة الاسلام في هذا الأصل
فأمر جائز الارادة يجوز ان يكون مراد الآية ولا يتعين كونه المراد خلافا لما دل
عليه كلام حجة الاسلام من تعينه اذ لا دليل على ارادته عينا فالواجب عينا
ما ذكرنا من الايمان به مع نفي التشبيه واذا خيف على العامة لقصور افهامهم
عدم فهم الاستواء اذا لم يكن بمعنى الاستيلاء الا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية
كالمحاذاة وان لا ينفوه أي ان لا ينفوا ما ذكر من لوازم الجسمية فلا بأس بصرف
فهمهم الى الاستيلاء صيانة لهم عن المحذور بان يذكر لهم ان الاستواء بمعنى الاستيلاء
فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة في قول أي الشاعر قد استوى بشر على العراق ∴
من غير سيف ودم مهراق ∴ وقوله فلما علونا واستوينا عليهم جعلناهم مرعى لنسر وطائر
وجار على نحو ما ذكرنا في الاستواء على العرش حمل ما ورد أي كل لفظ ورد في الكتاب
او السنة مما ظاهره الجسمية في الشاهد أي الحاضر الذي ندركه كالاصبع والقدم واليد

في نحو قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وقوله
صلى الله عليه وسلم ان الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط
يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها وقوله صلى الله
عليه وسلم ان قلوب بني ادم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كقلب
واحد يصرفه كيف يشاء رواهما مسلم وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح
الطويل يقال لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها
قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط ومثل هذه الالفاظ العين في بعزته
قوله تعالى ولتصنع على عيني وقوله فانك باعيننا وقوله تجري باعيننا فالجار
والمجرور وهو قوله على نحو خبر مقدم متعلق بمحذوف تقديره جار كما ذكرنا
وقوله كل مبتدأ مؤخر وتقديم الخبر للحصر اي على نحو ما ذكرنا لا على غيره وقوله
يجب الايمان به استئناف لبيان ذلك النحو الذي تجري عليه الالفاظ المذكورة
كانه قيل ما النحو الذي تجري عليه الالفاظ المذكورة فاجيب بانه نحو وجوب الايمان
بها وهو كون الايمان مصحوبا بالتنزيه عما لا يليق دون تاويل الا عند الحاجة اليه
لفهم العامة كما يوضح ذلك قوله فان اليد وكذا الاصبع وغيره كالوجه ثابت في كل منها
صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل هو على وجه يليق به وهو سبحانه اعلم به ومثل ذلك
ما ظاهره استلزام الجارحة كالنزول وقد تؤول اليد والاصبع في بعض المواضع عند الحاجة
بالقدرة والقهر كقوله تعالى فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء اي هو قادر على
كل شيء وكل شيء تحت قهره وتؤول الحديثان السابقان في اليد وفي الاصبع بانهما من
باب التمثيل المذكور في علم البيان فيؤول الاول بانه تعالى يقبل التوبة بالليل
والنهار الى طلوع الشمس من مغربها فلا يرد تائبا كما يبسط الواحد من عباده
يده للعطاء اي لاخذه فلا يرد معطيا ويؤول الثاني بان قلوب العباد كلها
بالنسبة الى قدرته تعالى شيء يسير يصرفه كيف شاء كما يقلب الواحد من عباده
الشيء اليسير بين اصبعين من اصابعه ويؤول القدم بمعنى المقدم اي خلق
يقدمون للنار يخلقهم الله تعالى في الاخرة لذلك ويؤول العين بالبصر والوجه
بالذات والنزول بنزول امره تعالى وغيره مما بسطه في الاقتصاد واليمين في قوله

صلى

صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود يمين الله في الارض على التشريف والاكرام
والمعنى انه وضع في الارض للتقبيل والاستلام تشريفا له كما شرفت اليمين واكرمت
بوضعها للتقبيل دون اليسار في العادة فاستعير لفظ اليمين للحجر لذلك
او لان من قبله او استلمه فقد فعل ما يقتضي الاقبال عليه والرضى عنه
وهما لازمان عادة لتقبيل اليمين والحاصل ان لفظ اليمين استعير للحجر ٢
للمعنيين او لاحدهما ثم اضيف اضافة تشريف واكرام وهذا الحديث اخرجه
ابو عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه نحوا من معناه من حديث
ابي هريرة مرفوعا ولفظه من فاوض الحجر الاسود فانما يفاوض يد الرحمن وهذا
التاويل لهذه الالفاظ لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن ان يراد
ولا نجزم بارادته خصوصا على قول اصحابنا يعني الماتريدية انها اي الالفاظ المذكورة
من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار دار
التكليف والا اي وان لا يكن ذلك بان جزم بارادته لكان قد علم وذلك ينافي
القول بان الوقف في الاية على قوله الا الله وهو قول الجمهور واعلم ان كلام امام
الحرمين في الارشاد يميل الى طريق التاويل ولكنه في الرسالة النظامية
اختار طريق التفويض حيث قال والذي نرتضيه رايا وندين الله به عقدا
اتباع سلف الامة فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكانه رجع الى اختيار
التفويض لتاخر الرسالة ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الى التاويل
فقال في بعض فتاويه طريقة التاويل بشرطها اقربهما الى الحق ويعني
بشرطها ان يكون على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال
نقبل التاويل اذا كان المعنى الذي اول به قريبا مفهوما من تخاطب العرب
ونتوقف فيه اذا كان بعيدا وجرى شيخنا المصنف على التوسط بين ان تدعو
الحاجة اليه لخلل في فهم العوام وبين ان لا تدعو الحاجة لذلك **الاصل التاسع**
انه تعالى مرئي بالابصار في دار القرار ووجه نظم المصنف تبعا لحجة الاسلام لهذا
الاصل في سلك اصول الركن المعقود لمعرفة الذات ان نفي الجهة يتوهم انه يقتضي
انتفاء الرؤية فاقتضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها

سمعا فهو كالتتمة للكلام في نفي الجهة والمكان والكلام في الرؤية في مقامات ثلاثة
الاول في تحقيق معناها تحريرا لمحل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول اذا نظرنا
الى الشمس مثلا فرايناها ثم اغمضنا العين فانا نعلم الشمس عند التغميض علما
جليا لكن في الحالة الاولى امر زائد وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رايناه
فانا ندرك بالبديهة تفرقة بين الحالتين وهذا الادراك المشتمل على الزيادة نسميه
الرؤية ولا تتعلق في الدنيا الا بمقابلة لما هو في جهة ومكان فهل يصح ان تقع بدون
المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزه عن الجهة والمكان
المقام الثاني في جوازها عقلا وسمعا والثالث في وقوعها سمعا اما المقام الثاني
فقال الامدي اجمع الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والاخرى جائزة
عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته قوم ونفاه اخرون وهل يجوز ان يرى
في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقية ولا
خلاف عندنا انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس
واختلفوا في رؤيته لذاته واما المقام الثالث فقد اتفق اهل السنة على وقوع الرؤية
في الاخرة واختلفوا في وقوعها في الدنيا ومقصود المصنف حجة الاسلام في هذا المقام
الاستدلال على وقوعها في الاخرة فهذا الاستدلال عليه بالنقل ثم استدلا بالنقل
ايضا على الجواز على انه يلزم من ثبوت الوقوع في الاخرة بدليل ثبوت الجواز ثم استدلا
بالعقل على الجواز اما الحكم بالوقوع في الاخرة نقلا اي من جهة النقل فلقوله تعالى وجوه اي ذات نضرة وبهي
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة تراه مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم تهلل الوجه وبهاؤه ؟
المعمول على العامل للحصر ادعاء ويصح كونه لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ويكون
المعنى مكرمة بالنظر الى ربها وقوله صلى الله عليه وسلم هل تضامون في رؤية القمر ليلة
البدر ليس معكم ودونه سحاب كذلك ترون ربكم والحديث في الصحيحين بالفاظ منها عن ابي هريرة
رضي الله عنه ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا فقال صلى الله عليه وسلم هل تضارون
في القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضارون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب
قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك الحديث وقوله تضارون بضم التاء والراء مشدد
من الضرار ومخففة من الضير وتضامون بالميم مخففة بدل الراء كما اورده المصنف من الضيم

وهو بمعنى الضير اي هل يحصل لكم في ذلك ما يقتضي منع الرؤية بحيث تشكون
فيها واحاديث الرؤية متواترة معنى فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كبير
من الصحابة ذكرنا عدة منهم في حواشي شرح العقائد ولم يتعرض المصنف والا اصله
لوقوع الرؤية في الدنيا والعلماء يقولون بوقوعها تمسكوا الوقوعها في الجملة برؤيته
صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج كما ذهب اليه جمهور من تكلم في المسئلة من الصحابة
واما الجواز مطلقا فقد استدل له المصنف كاصله نقلا بقوله وتمسك بالجر عطفا على
المجرور باللام اي ولتمسك بسؤال موسى صلى الله عليه وسلم الرؤية فانه يدل على جوازها
اذ لا يسال نبي كريم من اولي العزم من الرسل الرب جل وعلا ما يستحيل عليه ارايت
المعتزلي يا ذا البصيرة اعلم بالله سبحانه من نبيه موسى عليه الصلاة والسلام حيث علم
اي المعتزلي ما يجب لله ويستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه وكليمه صلى الله عليه وسلم
مع ان المقصود من بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال
الصالحة وفي الاتيان بلفظ نفس تنصيص على ان الاستدلال بالاية من جهة سؤال الرؤية
وهو يشير الى ان في الاية دلالة من جهة اخرى هي انها تضمنت تعليق الرؤية باستقرار
الجبل وهو امر ممكن فالرؤية المعلقة به امر ممكن فيستدل بالاية من وجهين كما تقرر في محله
وقد علمت بما قررناه الى هنا جملة ما استدل به المصنف كاصله على الوقوع وعلى الجواز نقلا
واما الاستدلال العقلي فلانه اي النظر الى الرب تعالى امر قد دل العقل على جوازه
لانه غير مود الى محال فوجب لهذه الدلالة ان لا يعدل عن الظاهر اي ظاهر لفظ
النظر في قوله تعالى الى ربها ناظرة ولفظ الرؤية في الحديث اذ العدول عنه اي عن
الظاهر انما يجوز عند عدم امكانه لا مع امكانه وذلك اي كونه غير مود الى محال ان الرؤية
اي لان الرؤية نوع كشف وعلم للمدرك بصيغة اسم الفاعل بالمرئي بخلقة الله تعالى اي
خلق هذا النوع من الكشف والعلم عند مقابلة الحاسة له اي للمرئي بالعادة اي بحسب
ما جرت به عادته تعالى فيجوز عقلا ان يخرق هذه العادة بان يخلق هذا القدر من العلم
بعينه من غير ان ينقص منه قدر من الادراك خلقا كائنا من غير مقابلة بين الباصرة
والمرئي بجهة اي في جهة معها اي مع تلك المقابلة مسافة خاصة بين الحاسة والمرئي الكائن
في تلك الجهة ومن غير احاطة بمجموع المرئي وقد اشار المصنف بقوله من غير ان ينقص منه

قدر من الادراك الى ان مسمى الرؤية هو الادراك المشتمل على الزيادة على
الادراك الذى هو علم جلي كما قدمناه اول هذا الاصل اذ هو العلم الذى لا ينقص
منه قدر من الادراك واشار بقوله من غير مقابلة بجهة الى دفع قول المعتزلة كالحكماء
ان من شرائط الرؤية مقابلة المرئي للباصرة من جهة من الجهات وبقوله معها مسافة
الى رد قولهم ان من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة
وعدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية
ولذا لا ترى باطن الاجفان واشار بقوله واحاطة بمجموع المرئي الى نفي كون الرؤية
تستلزم الاحاطة بالمرئي لتكون ممتنعة في حقه تعالى لانه لا يحاط به قال تعالى ولا يحيطون
به علما والحاصل انه يجوز عقلا ان يخلق القدر المذكور من العلم في الحي على وفق مشيئته
تعالى من غير مقابلة بجهة الى آخره وعبر بقوله بمجموع تنبيها على انه اذا ثبت ان المجموع المركب
من اجزاء متناهية يرى دون احاطة فالذات المنزهة عن التركيب والتناهي والحد
والجهة اولى بان تنفك رؤيتها عن الاحاطة وقد استدل المصنف لجواز الرؤية من
غير مقابلة واحاطة بوقوع امور ثلاثة الاول والثالث منها لجوازها دون مقابلة
والثاني لجوازها من غير احاطة فالاول ما تضمنه قوله كما قد خلقه والجار والمجرور
في موضع الحال من المفعول وهو قوله لهذا القدر من العلم اي جاز ان يخلقه دون
ان ينقص منه قدر من الادراك من غير مقابلة مشبها ما قد خلقه تعالى لمن
يشاء من غير مقابلة لهذه الحاسة اي البصر اصلا كما وقع لنبيه عليه الصلاة والسلام
فقد روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لهم اي للصحابة المصلين معه سووا صفوفكم
فاني اراكم من وراء ظهري وهو في الصحيحين من حديث انس بلفظ اقيموا صفوفكم
فاني اراكم من وراء ظهري وللبخاري عن انس اقيمت الصلاة فاقبل علينا رسول
الله صلى الله عليه وسلم بوجهه فقال اقيموا صفوفكم وتراصوا فاني اراكم من وراء ظهري
وللنسائي انه صلى الله عليه وسلم كان يقول استووا استووا فوالذي نفسي بيده
اني اراكم من خلفي كما اراكم من بين يدي فمن اراده بلفظ روي الدال على التمريض
عند المحدثين مخالفة لقاعدتهم والامر الثاني ما تضمنه قوله وكما نرى السماء اي
اي ومشبها رؤيتنا السماء فانا نراها ولا نحيط بها فالجار والمجرور في محل نصب حالا

ثانية بناء على تعدد الحال مع واو العطف او عطفا على الحال والامر الثالث ما
تضمنه قوله وكما يرانا الله اي وحال كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبها
في الرؤية دون مقابلة رؤية الله ايانا فانه تعالى يرانا من غير مقابلة في جهة باتفاقنا نحن
واياكم معشر المعتزلة والرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئي اي بين راء ومرئي
لها طرفاها اي متعلقاها فان اقتضت اي فان فرض ان تلك النسبة تقتضي عقلا
اي من حيث العقل بان يحكم العقل باقتضائها كون احدهما اي احد طرفيها في جهة
باعتبار تعلقها بان نفرض ان تعلقها لا يصح عقلا الا كذلك اقتضت كون طرفها
الآخر كذلك اي في جهة لاشتراكهما في التعلق وبما ثبت بوفاق الخصمين عدم
لزوم ذلك اي انه لا يلزم عقلا توقف صحة التعلق على الكون في الجهة في احدهما
اي احد طرفيها لزم في الطرف الآخر مثله لاشتراكهما في التعلق وكان الثابت
عقلا بوفاقهما نقيض ما فرض فيثبت انتفاء ما فرض والا اي وان لم يكن ذلك
بان فرض اللزوم في احد الطرفين وعدمه في الآخر فتحكم اي فهو تحكم محض وتقال
في الاستدلال على جواز الرؤية ايضا كما جاز ان يعلم الباري سبحانه من غير كيفية
وصورة جاز ان يرى كذلك اي من غير كيفية وصورة لما قلنا آنفا ان الرؤية
نوع علم خاص يخلقه الله تعالى في الحي غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر وقوله
وحصول المسافة والمقابلة الى آخره جواب سؤال تقريره ان الرؤية في الشاهد
لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة والمسافة بين الرائي والمرئي وحصول الاحاطة
اي احاطة الرائي ببعض المرئيات وحصول ادراك الصورة اي صورة المرئي فلتكن
في الغائب كذلك وانه باطل لتنزه الباري تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية في
حقه لانتفاء لازمها وتقرير الجواب منع الملازمة وسنده ان حصول المسافة والمقابلة
والاحاطة والصورة ثم اي هناك يعني في الرؤية في الشاهد لاتفاق كون بعض
المرئيات كذلك اي يتصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة وبالاحاطة به وبالصورة
لكونه جسما لا لكونها اي الامور المذكورة معلولة عقليا لهذا النوع من العلم المسمى
رؤية لثبوته اي ذلك النوع المسمى رؤية مع انتفائها اي مع انتفاء الامور المذكورة
علما بيناه بالاستدلال السابق والمعلول لا ينتفي مع ثبوت علته والا لم تكن علة له والله اعلم

الاصل العاشر العلم بانه تعالى واحد لا شريك له اعلم ان المص ذكر اولا ان
الركن الاول منحصر في عشرة اصول هي العلم بامور عشرة ومقتضى التطبيق
بين اجماله وتفصيله ان يصدر كل اصل منها بلفظ العلم كما صنع حجة الاسلام ولعل
اقتصار المص على الترجمة بالعلم في الاصل الاول والاصل العاشر دون
الثمانية التي بينهما اشارة للاختصار واعتمادا على التصريح بذلك في محل
الاجمال مع الاشعار اولا واخرا بان المقصود العلم فان قلت لم اخر المص كاصله
التوحيد مع انه المقصود الاهم الذي دعا اليه الانبيا عليهم الصلاة والسلام قلت
لما كان التوحيد هو اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والافعال وكان
ما تقدم من الوجود والقدم وساير ما عقد له الاصول السابقة اوصافا للباري
سبحانه كل منها من متعلقات التوحيد اقتضى ذلك تقديمها ليعلم ما توحدت به
ذاته تعالى عن ساير الذوات من الازلية والابدية والتعالي عن الجسمية
والجوهرية والعرضية فان قلت فلم لم تقدم التوحيد على الكلام في الاستواء
والرؤية قلت لان الكلام في ذلك تتمة للكلام على نفي الجسمية ونحوها واعلم
ايضا ان الوحدة تطلق بمعنى انتفا قبول الانقسام وبمعنى انتفا الشبيه والبارى
تعالى واحد بكل من المعنيين ايضا اما الاول فلتعاليه عن الوصف بالكمية
والتركيب من الاجزا والحد والمقدار واما الثاني فحاصله انتفا المشابه له بوجه
من الوجوه حتى يستحيل ان يوجد واجبان فاكثر وهذه الاستحالة هي التي عقد لها
هذا الاصل لاثباتها بالدليل استدل لاثباتها الامام الحجة حجة الاسلام الغزالي
بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا تعالى وبرهانه فساق الاية ثم قال
وبيانه اي بيان البرهان وهو الاية فمرجع الضمير في عبارة الحجة البرهان وهو الاية
وفي عبارة المص هو قوله تعالى الى اخره وهو الاية فالمعنى فيهما واحد والمراد على
كل منهما بيان وجه دلالتها وهو انه لو كانا اثنين يعني لو فرض وجود اثنين كل منهما
متصف بصفات الالوهية التي منها الارادة وتمام القدرة واراد احدهما امرا
فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن الها قادرا
وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا

تعالى ح

٢

فلم يكن الها قاهرا انتهى وفي نسخ الاحيا هنا قادرا بدل قاهرا وهذا الذي ذكره
حجة الاسلام ابتدا لتقرير برهان التوحيد لا للزوم الفساد المذكور في الاية
فليس بيانا للاية وانما بيانها ببيان لزوم الفساد على تقدير التعدد ولك ان
تقول بل ما ذكره الحجة بيان للاية وتقرير لها لانها برهان التوحيد المعروف
ببرهان التمانع بنا على ما في الاية من الاشارة اليه كما سياتي التنبيه عليه في كلام
العلامة العلا البخاري وان كان مقرر شرح العقايد البرهان التمانع على وجه اخر
فهو يرجع اليه وانما يكون ابتدا للتقرير بالنظر الى عبارة الاية فان معناها لزوم
الفساد بتقدير التعدد وها نحن نقرره فنقول الكلام في اثبات التوحيد
بلزوم الفساد عند التعدد كما نطقت به الاية اما ان يكون مع الملي او مع غيره و
المراد بالملي من اتبع ملة نبي من الانبيا وهو معناه المشهور او المراد به من اعتقد ٢
حقية ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الملايم لكلام المص هو الثاني فاما الملي ٢
فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على التقدير المشار اليه في الاية اي
تقدير تعدد الاله اذ هو يعني الملي قاطع بان الله تعالى اخبر بوقوعه مع التعدد
وما اخبر تعالى بوقوعه فهو واقع لا محالة لاستحالة الخلف في خبره تعالى واما
غيره اي غير الملي فيلزمه ذلك ايضا اي يلزمه القطع بوقوع فساد هذا
النظام بتقدير التعدد جبرا اي من جهة الجبر اي القهر له بمحاجته بثبوت الملة
اي كونها حقا فان المعجزات الباهرة التي منها القران الكريم الباقي الاعجازه
على وجه الدهر ادلة قاطعة على حقية الملة قاهرة للخصم لا يستطيع ردها
ثم ذاك والاشارة الى اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد اي
بالمحاجة بمجموع امرين ثبوت الملة ثم اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد
الثابت بالملة وقوله او عما عطف على قوله جبرا اي او القطع بوقوع الفساد بتقدير
التعدد لا من جهة الجبر بل من جهة علم توجيه العادة والعلوم العادية تحصل بها
القطع كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا انه اي بانه حجر الان اي حال
غيبتنا عنه لم ينقلب ذهبا مثلا فهي اعني العلوم المستندة الى العادة داخلة
في مسمى العلم الماخوذ فيه عدم احتمال النقيض فقوله والعلوم مبتدا خبره قوله

داخل ولذا اى ولدخول العلم العادى فى مسمى العلم اجيب عن ايراد خروجه
عن تعريف العلم بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك
التميز فانه قد اورد على تعريفهم العلم بذلك انه غير منعكس لانه يخرج عنه
العلوم العادية وهى مستندة الى العادة كالعلم بحجرية الجبل فى المثال السابق
لاحتماله النقيض لجواز خرق العادة مع انه اى العلم العادي علم اى داخل
فى مسمى العلم ومعدود من اقسامه وقوله بان الاحتمال متعلق بقوله اجيب
اى احيب عن الايراد المذكور بان احتمال النقيض فيه اى فى العلم العادي
بمعنى انه لو فرض العقل خلافه لم يكن ذلك الفرض فرض محال لان تلك
الامور العادية ممكنة فى ذواتها والممكن لا يستلزم فى شئ من طرفيه محالا وذلك
الاحتمال بهذا المعنى لا يوجب عدم الجزم المطابق للواقع بان الواقع الان خلاف
ذلك الممكن فرضه لان الاحتمال المنافى لهذا الجزم هو ان يكون متعلق التميز
محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى الظن او فى المآل كما فى الجهل المركب
والتقليد ومنشاؤه ضعف ذلك التميز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم
استناده الى موجب وهذا الاحتمال هو المراد فى التعريف لا الاحتمال بالمعنى
الاول فانتفيا اى فى العلم العادى ثبوت الجزم والمطابقة للواقع والموجب
واعنى بالموجب العادة الماضية التى لم يوجد قط خرمها وهى احد اقسام الموجب
فى قولهم فى تعريف العلم انه حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب اذ الموجب
الذى يستند اليه الحكم اما حس او عقل او عادة وذلك اى ما ثبت فيه الجزم والمطابقة
والموجب هو معنى العلم القطعى بان الواقع كذا فيحصل اى فبسببه العادة التى لم
يوجد قط خرمها يحصل لنا العلم القطعى بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الالهة
لان العادة المستمرة التى لم يعهد قط اختلالها فى ملكين مقتدرين فى مدينة واحدة
عدم الاقامة على موافقة كل للاخر فى كل جليل وحقير من الامور بل يأبى نفس كل منهما
دوام الموافقة وتطلب الانفراد بالملك والقهر للاخر فكيف بالالهين والاله اى والحال
ان الاله يوصف باقصى غايات التكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على
الاخر كما اخبر الله سبحانه بقوله ولعلا بعضهم على بعض هذا امر اذا تومل لا يكاد النفس تخطر

للتأمل

للتأمل نقيضه اصلا فضلا عن اخطار فرضه اى فرض النقيض مع الجزم بان الواقع
هو الطرف الاخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعى لا يرد دونه بوجه وانما غلط من قال
غير هذا بان قال ان الاية حجة اقناعية من قبل اى من جهة انه اذا اخطر بباله
النقيض اعنى دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا فى العقل وينسى ما ذكرناه فيما مر
انفا من انه لم يوخذ فى مفهوم العلم القطعى استحالة النقيض بل الماخوذ فيه مجرد
الجزم الكائن عن موجب بان الطرف الاخر المقابل للنقيض هو الواقع وان كان نقيضه
لم يستحل وقوعه ولهذا يظهر ان الاية حجة برهانية تحقيقية لا اقناعية والله الموفق
للصواب وعن ظهور دخوله فى العلم بما ذكرنا اى بسبب ما قررناه انفا نشا ان كفر
بعض الناس القائل بان الملازمة اقناعية او ظنية ونحوه فان بعض معاصرى المولى
سعد الدين وهو الشيخ عبد اللطيف الكرمانى قد صدر منه تشنيع بليغ على قوله فى
شرح العقائد ان الاية حجة اقناعية والملازمة عادية اى لا عقلية والمعتبر فى البرهان
الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر فى تشنيعه الى ان صاحب التبصرة كفر ابا هاشم
بقدحه فى دلالة الاية وما تقدم من كلام شيخنا المصنف يفيد منع كون الملازمة العادية غير معتبرة
فى البرهان ودعوى اعتبارها ووجهه ان المقصود من البرهان حصول العلم بالمدلول والملازمة
العادية تحصله واعلم ان العلامة المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخارى الحنفى
تلميذ المولى سعد الدين قدس الله تعالى سرهما قد اجاب عن الاعتراض والتكفير بما رايت ان
اسوقه بلفظه لاشتماله على فوائد قال رحمه الله تعالى الاوضح فى الجواب على وجه يرشد الى
الصواب يتوقف على ما اورده حجة الاسلام رضى الله عنه وحاصله ان الادلة على وجود
الصانع وتوحيده تجرى مجرى الادوية التى يعالج بها مرض القلب والطبيب ان لم يكن حاذقا
مستعملا للادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده اكثر من اصلاحه كذلك
الارشاد بالادلة الى الهداية اذا لم يكن على قدر ادراك العقول كان الافساد للعقائد
بالادلة اكثر من اصلاحها وحينئذ يجب ان لا يكون طريق الارشاد لكل احد على
وتيرة واحدة فالمومن المصدق سماعا او تقليدا لا ينبغى ان تحرك عقيدته بتحرير الادلة
فان النبى صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب فى مخاطبته اياهم باكثر من التصديق ولم يفرق
بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدى او بيقين برهانى والجافى الغليظ الضعيف العقل

بعض كتاب الايضاح
فى علم الاعتقاد

الجامد على التقليد المصر على الباطل لا ينتفع معه الحجة والبرهان وانما ينتفع معه السيف
والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكا ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي
المفيد للقطع واليقين ينبغي ان يتلطف في معالجتهم بما امكن من الكلام المقنع المقبول
عندهم لا بالادلة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن ادراكها لان الاهتدا الى
نور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله تعالى به الا الآحاد من عباده والغالب
على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور
الشمس ابصار الخفافيش بل تضرهم الادلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجعل
وفي مثل هذا قيل * ومن منح الجهال علما اضاعه * ومن منع المستوجبين فقد ظلم *
واما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فيجب المحاجة معه بالدليل القطعي البرهاني
اذا تمهد هذا فنقول لا يخفى ان التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده يشمل
الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مامور بالدعوة للناس اجمعين
وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون
ولا يجدي معهم الا الادلة الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة التي الفوها
وحسبوها قطعية وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية
التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة عليها بينه الامام الرازي في
عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة للعامة لوصول عقولهم الى ادراكها
بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهما عبارة واشارة قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
اما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض
بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولا يخفى ان لزوم فسادهما انما يكون
على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان الاختلاف ليس بلازم قطعا لامكان الاتفاق فلزوم
الفساد لزوم عادي وقد اشار اليه الامام الرازي حيث قال اجرى الله تعالى الممكن
مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوي العقول السليمة ان ما لا يكون في نفس
الامر لازما وقطعيا لا يصير بجعل الجاعل وتسميته اياه برهانا دليلا قطعيا زعما
ان تسميته قطعيا وبرهانا صلابة في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين هيهات هيهات

فان

فان ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا يحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعي
قطعيا لاشتمال القرآن على الادلة القطعية العقلية التي لا يعقلها الا العالمون
بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطابية النافعة للعامة بطريق
العبارة واما البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو
برهان التمانع القطعي باجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين
ولعجزهما او عجز احدهما على ما بين في علم الكلام وكلاهما محال عقلا على ما بين فيه ايضا
لا التمانع الذي تدل عليه الاية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانيا وقد يكون
خطابيا ولا ينبغي ان يتوهم ان كل تمانع عند المتكلمين برهان وقطعية لزوم الفساد
المدلول عليه بالاشارة لا ينافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان
الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز الالهين المفروضين
او عجز احدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن
النظام المحسوس فاين احدهما عن الاخر وحينئذ لا ينبغي ان يتوهم انه يلزم من انتفاء
جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم امتناع
تعدد الالهة عقلا فيلزم منه انتفاء جواز الاتفاق لا ينزع امكان التعدد انتفاء جواز
الاتفاق على طريق الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد
عقلا وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادي لا ينافي عدم الاستلزام العقلي فليتامل
ثم ذكر بعينه الجواب وضمنه التعجب ممن يكفر صاحب التبصرة لمن قال ان دلالة الاية
ظنية وكونه كذلك ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه من كلام شيخنا وصدر قول هذا المجيب
ان الاية دليل خطابي اي ظني واعلم انه قد وقع للمولى سعد الدين اواخر شرح العقائد
ما ينافي بظاهره كلامه في اوائله ويوافق كلام شيخنا فانه قال في الكلام على المعجزة ما
نصه وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلق
العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة الى اخر كلامه وهو مبسوط واضح والله تعالى ولي الهداية
والتوفيق **الركن الثالث** العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة اصول حاصل
ستة منها العلم بانه تعالى قادر عالم حي مريد وهذه الاصول الستة هي في ترتيب حجة
الاسلام الاربعة الاولى والثامن والتاسع فانه عقد الاصل الاول للعلم بانه تعالى قادر والثاني

للعلم بانه تعالى عالم والثالث للعلم بكونه تعالى حيا والرابع للعلم بكونه تعالى مريدا وعقد
الاصل الثامن لبيان ان علمه تعالى قديم والتاسع لبيان ان ارادته تعالى قديمة
وقد قرر المص ما تضمنه الاصلان الاولان بقوله لما ثبت وحدانيته في الالوهية
تعالى وتقدس ثبت استناد كل الحوادث اليه تعالى والالوهية الاتصاف بالصفات استناد
التي لاجلها استحق ان يكون معبودا وهي صفاته التي توحد بها سبحانه فلا شريك له
في شيء منها وتسمى خواص الالوهية ومنها الايجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق
عن الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث في وجودها
اليه فكل حادث من السموات وحركاتها بكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السيارة
على النظام الذي لا اختلال فيه والارضين وما فيها وما عليها من نبات وحيوان
وجماد وما بينهما من السحاب المسخر ونحوه كل ذلك مستند في وجوده الى البارئ
سبحانه وهو اي الشان ان هذه الحوادث مشاهد لنا منها كمال الاحسان في
ايجادها من اتقان صنعها وترتيب خلقها وما هديت اليه الحيوانات من مصالحها
واعطيته من الالات لها على مقتضى الحكمة البالغة البارعة التي يطلع على طرف
منها علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه وقد كثرت على ذلك مجلدات
ويستلزم ذلك اي استناد وجودها اليه تعالى وكمال الاحسان في ايجادها قدرته
تعالى اي ثبوت صفة القدرة له وهي صفة تؤثر على وفق الارادة ويستلزم ذلك ايضا
علمه تعالى بما يفعله ويوجده والعلم بهذا الاستلزام فيهما ضروري ولكن ينبه عليه
بان من راى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معاني دقيقة علم
بالضرورة ان كاتبه المنشي له عالم بتاليف الكلام والكتابة قادر عليهما وينضم الى
هذا اي الى ثبوت العلم له تعالى بدليله السابق انه هو الموجد لافعال المخلوقات
كما سياتي بيانه في الاصل الاول من الركن الثالث فيلزمه اي يلزم ما ذكر من المنضم
والمنضم اليه علمه بكل جزئي جزئي خلافا للفلاسفة في قولهم انه تعالى يعلم الكليات
وانه انما يعلم الجزئيات على وجه كلي لا على الوجه الجزئي وهو باطل اذ كيف يوجد ما لا
يعلم وقد ارشد الى هذا الطريق قوله تعالى الا يعلم من خلق وسنبين معنى صفة العلم
في حقه تعالى وههنا تنبيهات ثلاثة احدها ان في قوله وهو مشاهد منها كمال الاحسان

تنبيها

تنبيها على ان حكمنا بانها كذلك هو بحسب ما نشاهده بابصارنا وبصائرنا بان
تدركه عقولنا وتصل اليه افهامنا حتى تقضي بانه غاية الاحسان عندها
لا بمعنى انه لا يمكن في مقدورات البارئ تعالى ما هو ابدع منها كما هو طريق
الفلاسفة لان العقيدة ان كلا من مقدوراته ومعلوماته لا يتناهى كما صرح
به حجة الاسلام في العقيدة المعروفة بترجمة عقيدة اهل السنة والجماعة
من كتاب الاحياء فما وقع في بعض كتب الاحياء ككتاب التوكل مما صدر عن
ذهول عن ابتنائه على طريق الفلاسفة وقد انكره الائمة في عصر حجة الاسلام وبعده
ونقل ذلك عن الائمة الحافظ الذهبي في تاريخ الاسلام الثاني ان معنى كونه تعالى قادرا
انه يصح منه ايجاد العالم وتركه كما يدل عليه ما قدمناه من ان القدرة صفة تؤثر
على وفق الارادة وليس شيء من ايجاد العالم وتركه لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه
عنه الى هذا ذهب المليون وقد انكرت الفلاسفة القدرة بهذا المعنى فقالوا
ايجاده العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وليس هذا خلافا
منهم في تفسير القادر بانه الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل الا انهم زعموا ان مشيئة
الفعل الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته كلزوم سائر الصفات الكمالية لتوهمهم
ان ذلك وصف كمال الثالث ان متعلق العلم اعم من متعلق القدرة لان العلم
يتعلق بالواجب والممكن والممتنع والقدرة انما تتعلق بالممكن دون الواجب والممتنع
هذا ما تضمنه الاصلان الاولان واما ما تضمنه الاصل الثالث فقد قرره بقوله والعلم
والقدرة اي الاتصاف بهما بلا حياة اي بلا اتصاف بها محال وليس معنى الحياة في
حقه تعالى ما يقوله الطبيعي من قوة الحس ولا قوة التغذية ولا القوة التابعة للاعتدال
النوعي التي تفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولا ما يقوله الحكماء وابو الحسين البصري
من ان معنى حياته تعالى كونه يصح ان يعلم ويقدر بل هي صفة حقيقية قائمة
بالذات تقتضي صحة العلم والقدرة والارادة ولا يخفى ما سبق من تنزيهها
عن كونها كيفية او عرضا وكذلك كل صفة من صفات ذاته تعالى وتقدس
ثم قال لا ثبات صفة الارادة وهي ما تضمنه الاصل الرابع كل صادر عنه تعالى
من الممكنات في وقت من الاوقات كان من الممكن صدوره قبله اي صدور ما

ضد ذلك الصادر بدله في ذلك الوقت او صدور نحو اعني ذلك الصادر بعينه
في وقت اخر قبل ذلك الوقت الذي صدر فيه او بعده فتخصيصه بذلك الوقت
اي بصدوره فيه دون المكن الاخر ودون ماقبل ذلك الوقت ومابعده لابد
من كونه لمعنى يصرف القدرة المناسبة للضدين والوقتين مناسبة كاينة على
السوا عن ايجاده متعلق بقوله يصرف اي لابد من كون ذلك التخصيص لمعنى
يصرف القدرة عن ايجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت او ايجاد غيره اي غير ذلك
الممكن بدله في ذلك الوقت فالعطف في قوله او غيره على الضمير المجرور وهو الها
في ايجاده دون اعادة الجار وقوله الى تخصيصه متعلق بيصرف ايضا اي لمعنى يصرف عن
ايجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت او ايجاد غيره فيه الى تخصيص ذلك الممكن
دون غيره بذلك الوقت المخصوص ولانعني بالارادة الا ذلك المعنى المخصص فهو
اي ذلك المعنى الذي عنيناه بالارادة صفة حقيقية وجودية قايمة بذاته توجب
تخصيص المقدور دون غيره بخصوص وقت ايجاده دون ما قبله ومابعده من الاوقات
وكل من العلم والارادة قديم وهذا ما تضمنه الاصلان الثامن والتاسع ونبه عليه المص
بقوله والعلم متعلق ازلا بذلك التخصيص الذي اوجبته الارادة وهو كما مر انفا
تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده كما ان الارادة في الازل متعلقة بتخصيص
الحوادث باوقاتها ولا استغنى العلم ولا الارادة بوجود المعلوم والمراد كما ينبه عليه
قوله لم يحدث له تعالى علم بحدوث الحادث اي بسبب حدوثه ولا احدث له تعالى ارادة
بحسب كل مراد ومازعمه جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من ان علمه تعالى بان هذا قد
وجد وذاك قد عدم حادث ومازعمته الكرامية من ان ارادته تعالى حادثة فانه يدل انه
كل منها باطل لبطلان كونه تعالى محلا للحوادث وقدمر تقريره وحدوث الارادة باطل
ايضا للزوم افتقار الارادة الحادثة الى ارادة اخرى وافتقار هذه الاخرى الى ثالثة
ويتسلسل هذا الافتقار اذ لايمكن حدوث بعض الارادات بلا ارادة تخصصها بخصوص
وقت ايجادها مع ان المقتضي لثبوت صفة الارادة ذلك المخصوص وهو تعين المخصوص
ملازم للحدوث لاينفك عنه لما مر من انه لابد لكل حادث من مخصص له بخصوص
وقت ايجاده والفرض ان تلك الارادة حادثة بزعم الخصم فلابد لها من ارادة تخصصها

فيلزم

فيلزم التسلسل المحال وايضا المحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم غروب العلم
اي ذهابه بالغفلة عنه فلو فرض عدم الغروب كان فرض علم بان زيدا يقدم غدا
كذا كالعلم بطلوع الشمس فلم يغرب ذلك العلم بل استمر بعينه الى قدومه غدا كذا
كطلوع الشمس مثلا كان قدومه معلوما بعين ذلك العلم وعلم الله تعالى بالاشيا
قديم فيستحيل عدمه غروبه لانه عدمه ومايثبت قدمه استحال عدمه لما مر في
صفة البقا واعلم انه يوخذ من قول الشيخ ان العلم متعلق ازلا بالتخصيص الذي
اوجبته الارادة ان وقوع الشي تابع لتعلق العلم ازلا بوقوعه فان قيل هذا
معاكس لما اشتهر من قولهم العلم تابع للوقوع قلنا لاتعاكس لان معنى قولنا ان
الوقوع تابع للعلم ان حدوث الواقع على حسب ماتعلق به العلم القديم ومراد
القايل بان العلم تابع للوقوع ان العلم بوقوع الشي في وقت معين تابع لكونه
بحيث يقع فيه في نفسه لمطابقة الحكاية عنه تابعة للمحكي ولهذا الاعتبار فالمعلوم اصل
في التطابق والعلم تابع له فيه **الاصل الخامس** والاصل العاشر في ترتيب
حجة الاسلام جمعهما المص هنا لتعلق الخامس بما ترجم له به وتعلق العاشر بما تضمنه
كل من الخامس ومن الاصول الستة السابق ذكرها فالاصل الخامس انه تعالى
سميع بصير بلا جارحة لاحدقة ولا اذن كما انه تعالى عليم بلا دماغ وقلب لا
كعلم المخلوق المختلف في محله اهو الدماغ او القلب ولا كسمع المخلوق الذي هو قوة
مودعة في مقعر الصماخ تتوقف ادراكها للاصوات على حصول الهوا الموصل
لها الى الحاسة وتاثر الحاسة ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصبتين
المجوفتين الخارجتين من الدماغ بل المراد بالعلم بل المراد بالعلم صفة وجودية قايمة
بالذات توجب العالمية والمراد بالسمع صفة وجودية قايمة بالذات شانها ادراك
كل مسموع وان خفي والمراد بالبصر صفة وجودية قايمة بالذات شانها ادراك كل مبصر
وان لطف فيراى منه تعالى خفايا الهواجس والاوهام والمراى موضع الرؤية والمهاجس
ماخطر بالبال والوهم بمعناه في المحكم الوهم من خطرات القلب وجمعه اوهام ويسمع
منه صوت ارجل النملة الصغيرة المسماة بالذرة على الصخرة الملساء والمسمع
بفتح ميميه الموضع الذي يسمع منه وثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع فقد
ورد وصفه تعالى بهما فيما لايكاد يحصى من الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة

والحكاية م

من دون محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا الى الاستدلال عليه كسائر صفو وريات الدين
ومع ذلك فقد استدل عليه المص كاصله بقوله لانهما صفتا كمال وقد اتصف بهما
المخلوق فهو تعالى الاحق بالاتصاف بهما من المخلوق والا لزم ان يكون للمخلوق من
صفات الكمال ما ليس للخالق وقال تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه
وقد الزم ابرهيم عليه الصلاة والسلام اباه ازر الحجة بقوله يا ابت لم تعبد ما لا
يسمع ولا يبصر فافاد ان عدمهما اى عدم السمع والبصر نقص لا يليق بالمعبود
وكان اللايق ان يحذف المص قوله من المخلوق لان افعل التفضيل المقرون
بال يمتنع الاتيان معه بمن كما تقرر في العربية وهل السمع والبصر صفتان
زايدتان على العلم او راجعتان اليه ذهب الجمهور من اهل السنة الى الاول
وذهب فلاسفة الاسلام وابو الحسين البصري والكعبي الى الثاني وهو الذي
عول عليه المص لكنه عبر بالصفة على طريق اهل السنة فقال واعلم انهما يعني
صفتي السمع والبصر يرجعان الى صفة العلم وليستا زايدتين عليه لما قدمنا
في الكلام على روية البارى تعالى من ان الروية نوع علم ونقول هنا السمع كذلك
وههنا كعيق وهو انهما وان رجعا الى صفة العلم بمعنى الادراك فاثبات صفة العلم
اجمالا لا يغني في العقيدة عن اثباتهما تفصيلا بلفظيهما الواردين في الكتاب والسنة
لانا متعبدون بما ورد فيهما وقد مر ان الروية تشتمل على مزيد ادراك والسمع
مثلها والى هذا المحقق يشير قول المص ان الروية نوع علم والسمع كذلك مع
قوله بعد ذلك سميع بسمع بصير بصفة تسمى بصرا ففي ذلك تنبيه على انه لا بد
من الايمان بهذين النوعين تفصيلا والاولى كما في شرح المواقف بناء على انهما صفتان
زايدتان على العلم ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين
المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما وهنا انتهى الكلام في الاصل الخامس
وقد شرع المص في الاصل العاشر وهو ان له تعالى صفات زايدة على ذاته تعالى ثم انه
تعالى سميع بسمع بصير بصفة تسمى بصرا وعبر في البصر خاصة بذلك دفعا لسبق الوهم
الى العين من اطلاق البصر وكذا عليم بعلم وقدير بقدرة مريد بارادة وحي
بحياة خلافا للفلاسفة والشيعة في نفيهم الصفات الزايدة على الذات واسنادهم

ثمرات هذه الصفات الى الذات وللمعتزلة في نفيهم زيادة صفة العلم وصفتي
السمع والبصر وقولهم عالم بذاته لا بصفة زايدة وسميع بذاته كذلك وبصير بذاته
كذلك وانما اثبتنا الصفات زايدة على مفهوم الذات لانه تعالى اطلق على نفسه
هذه الاسامي في كتابه وعلى لسان نبيه خطابا لمن هو من اهل اللغة والمفهوم في
اللغة من عليم ذات له علم ومن قدير ذات له قدرة وكذا ساير الاوصاف المشتقة
تدل على ذات ووصف ثابت لتلك الذات بل يستحيل عندهم اى عند اهل اللغة
عليم بلا علم كما يستحيل عندهم اى كما يستحيل له علم بلا معلوم او كما يستحيل له عليم بلا معلوم فلا يجوز
صرفه عنه اى عن معناه لغة الا لقاطع عقلي يوجب نفيه اى نفي معناه لغة ولم يوجد
فيه اى في ايجاب نفي المعنى اللغوى ما يصلح شبهة فضلا عن وجود دليل واعلم انا وان
اثبتنا الصفات زايدة على مفهوم الذات فلا نقول انها غير الذات كما لا نقول انها عين
الذات لان الغيرين هما المفهومان اللذان ينفك احدهما عن الاخر في الوجود بحيث
يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور
انفكاك احدهما عن الاخر والله اعلم الاصل السادس والاصل السابع انه تعالى
متكلم بكلام قديم قائم بذاته لا يفارقها وقد عقد حجة الاسلام الاصل السادس
في كونه تعالى متكلما والسابع في كون كلامه قديما وما يدل على المدعى هو كونه تعالى
متكلما اجماع الرسل عليهم الصلاة والسلام فانه قد تواتر عنهم انهم كانوا ينسبون
له الكلام فيقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام
الكلام واثبات صفة الكلام له تعالى هو على ما يليق به سبحانه كساير الصفات فهو متكلم
بكلام ليس بحرف ولا صوت فهو تعالى به اى بذلك الكلام طالب لفعل او ترك مخبر
لعباده بما كان وما يكون بالنسبة الى وقت وجودهم اما انه تعالى الكلام الذى هو صفة
له تعالى قديم فلانه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى وقوله هو به طالب مخبر اشارة الى ان
الكلام متنوع في الازل الى امر ونهى وخبر واستخبار ونداء والاولان والرابع والخامس
انواع للطلب وتنوعه هذا لا ينافي كونه واحدا لانها ليست انواعا حقيقية انما هي انواع
اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشي
على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشي اخر او على وجه اخر يكون امرا وكذا

المحال في البواقي واعلم ان كلامه النفسي لا يوصف بانه متبعض ولا متجزئ ولا يوصف
بانه عبري ولا سوري ولا عربي انما العبري والسوري والعربي هو اللفظ الدال
عليه ثم المخالف في صفة الكلام فرق منهم مبتدعة الحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف
واصوات تقوم بذاته وهو قديم وبالغوا حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف
قديمان فضلا عن المصحف وهذا قول باطل بالضرورة ومنهم الكرامية فانهم وافقوا
الحنابلة في ان تكلمه تعالى بحروف واصوات لكنهم سموا ذلك قولا له وسلموا انه حادث
وقالوا قائم بذاته لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى عما يقولون وزعموا ان كلامه هو قدرته
على التكلم وهم يسمون قدم القدرة ومنهم المعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف
يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ وجبرئيل والرسول وهو حادث عندهم خلافا للحنابلة
وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ولكنا نثبت امرا وراء
ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونقول هو الكلام حقيقة فهو قديم قائم بذاته وهو غير
العبارات كما قدمنا اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك
المعنى النفسي وغير العلم اذ قد يخبر الرجل بما لا يعلم بل يعلم خلافه او يشك فيه واعلم
ان قولنا ان العبارات تختلف باختلاف الازمنة يؤخذ منه الجواب عن سؤال مشهور
وهو انه قد ورد الاخبار في كلام الله تعالى بلفظ المضي كثيرا نحو انا ارسلنا وقال موسى
وعصى فرعون والاخبار بلفظ المضي عما لم يوجد بعد كذب والكذب محال عليه تعالى
والجواب ان اخبار الله تعالى لا يتصف ازلا بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما
يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات فمعنى قائم بذات الله تعالى اخبار عن ارسال
نوح مطلقا وذلك الاخبار موجود ازلا باق ابدا فقبل الارسال كانت العبارة الدالة
عليه انا نرسل وبعد الارسال انا ارسلنا فالتغير في لفظ الخبر لا في الاخبار القائم بالذات
وهذا كما نقول في علمه تعالى انه قائم بذاته تعالى ازلا العلم بان نوحا مرسل وهذا العلم
باق ابدا فقبل وجوده علم انه سيوجد ويرسل وبعد وجوده علم بذلك العلم انه وجد
وارسل والتغير في المعلوم لا في العلم كما يؤخذ مما مر في الكلام على العلم والارادة وعلم
ان المص استدل على قدم الكلام على طريق التنزل او لا مبنيا على التنزل اخرا فقوله كلف
الى اخره فقال لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فتردد في انه قديم بعد وحدو

وتسمية

م

فيه ولا معنى لاحدهما وجب اثبات قدمه اي قدم ذلك المعنى لان الانسب اي
الارجح هو ان الانسب بالقديم من حيث هو قديم قدم صفاته اذ القديم بالقديم انسب
من الحادث بالقديم لاتحادهما في وصف القدم ولان الاصل في صفات القديم من حيث
هو قديم عدم الحدوث ولكنه لا يجب اثبات قدم المعنى القائم بذاته اذا ابطل قيام
الحوادث به بادلته المبينة في محالها فقد وجد المقتضي لثبوت قدم المعنى القائم بذاته
تعالى وهو ما ذكره من الاستدلال مع انه لا مانع من قدم كلامه النفسي تعالى واذا ثبت
وجود المقتضي وانتفاء المانع ثبت المدعى وقد بين المص انتفاء المانع بقوله اذ يعقل
قيام طلب التعلم بذات الاب من ابن سيولد له قبل ان يخلق له ولد حتى لو فرض خلقه
اي الولد وعلمه بما قام بابيه من ذلك الطلب بان خلق الله تعالى له علما بما في قلب ابيه
من الطلب صار ذلك الولد مامورا به اي بذلك الطلب الذي قام بذات ابيه ودام
وجوده الى وقت علم الولد به فان فعل القائم بذات الاب العزم على الطلب وتخيله لا
لانفس الطلب لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال قلنا المحال طلب
تنجيزي لا معنوي قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب منه واهليته وكلامنا فيه
والعلم بها كاف في اندفاع الاستحالة فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله تعالى
اخلع نعليك بذات الله تعالى ازلا ومصير موسى عليه الصلاة والسلام مخاطبا بمثل
ذلك الطلب بعد وجوده اي بعد وجود السيد موسى وخلق معرفته به اي بذلك
الطلب اذ سمع اي وقت سماع السيد موسى لذلك الكلام القديم وسمع يتعدى بالكلام
بان كما جرى عليه المص ويتعدى بنفسه اخرى نحو الاول سمع الله لمن حمده ومن الثاني
قد سمع الله قول التي تجادلك هذا قول امام السنة الشيخ ابي الحسن علي بن اسمعيل
الاشعري اعني كون الكلام النفسي مما يسمع فقد اختلف اهل السنة في كون
الكلام النفسي مسموعا فذهب الاشعري الى ان السماع يتعلق بكل موجود كما يتعلق
الرؤية به والكلام النفسي موجود فاسمه اي قاس الاشعري سماع الكلام النفسي الذي
ليس بصوت ولا حرف على رؤية ما ليس بلون قياسا الزم به من خالفه من اهل السنة
لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها في الاخرة قال فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا
جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت وهو لا يكون الا بطريق خرق العادة كما نبه عليه

القاضي ابو بكر الباقلاني واستحال الامام ابو منصور الماتريدي سماع ما ليس بصوت
وهو الذي ذهب اليه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني ولا يتحقق ما يصلح ان يكون محلا
للخلاف بينهما وبين الاشعري لانه اما ان يفرض الكلام في الاستحالة عقلا فلا يتاتى
انكار امكان ان يخلق للقوة السامعة ادراك الكلام النفسي او يفرض في الاستحالة عادة
ولا يتاتى انكار امكان ذلك خرقا للعادة بل قد ساق صاحب التبصرة من عبارة
الماتريدي في كتاب التوحيد ما يقتضي جواز سماع ما ليس بصوت ثم قال لجوّز يعني
الماتريدي سماع ما ليس بصوت انتهى والخلاف انما هو في الواقع للسيد موسى فانكر
الماتريدي سماعه الكلام النفسي وعنده اي الماتريدي سمع موسى عليه الصلاة والسلام
صوتا دالا عليها كلام الله تعالى وعند الاشعري انه عليه الصلاة والسلام سمع الكلام النفسي
قال تعالى وكلم الله موسى تكليما والحمل على الاسناد الحقيقي ممكن كما مر ولا موجب للعدول
عنه وعلى هذا فاختصاص السيد موسى باسم الكليم ظاهر وعلى ما قاله الماتريدي
خص موسى به اي باسم الكليم المفهوم من قول المص كلام لانه اي سماعه الصوت على وجه
فيه خرق للعادة اذ هو سماع بغير واسطة الكتاب والملك ذكره الماتريدي بمعناه
في كتاب التاويلات ويوافقه ظاهر قوله تعالى نودي من شاطئ الواد الايمن في
البقعة المباركة من الشجرة وهو اي ما ذهب اليه الماتريدي اوجه عند المص قال لان
المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس صوتا قد يخص باسم
الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم اعني العلم مطلقا عن التقييد بمتعلق ولمن انتصر
للاشعري ان يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة المودعة
في مقعر الصماخ وقد يخلق لها ادراك ما ليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سمعا ولا مانع
من ذلك بل في كلام ابي منصور السابق نقله عن كتاب التوحيد ما يشهد لذلك
وقد علمت مما قدمناه انه لا يتحقق في اصل المسئلة خلاف وان الخلاف في الواقع للسيد
موسى وبعد اتفاق اهل السنة من الاشعرية والماتريدية وغيرهم على انه تعالى متكلم بكلام
نفسي هو صفة له قائمة به لم يزل تعالى متكلما به اختلفوا في انه تعالى هل هو متكلم بصيغة
الفاعل من كلم المضعف بوزن كرم لم يزل متكلما فعن الاشعري نعم هو تعالى كذلك
قال تعالى وكلم الله موسى تكليما وعن بعض اهل السنة ونقله بعض متكلمي الحنفية عن اكثرهم

اى اكثر اهل السنة او اكثر متكلمي الحنفية لا قال المص وهو عندي حسن فان معنى
المكلم لا يراد به هنا نفس الخطاب الذي يتضمنه الامر والذي يتضمنه النهي كما في قوله
المشركين لا تقربوا الزنا لان معنى الطلب ينتظمه اي يتناول ذلك الخطاب وهو
قسمان الطلب الذي يتضمنه الامر والطلب الذي يتضمنه النهي فلا يختلف
فيه اي في ان ذلك الخطاب ليس تكليما بل هو تكلم كما مر اذ هو اي ذلك الخطاب
داخل في الكلام القديم وانما يراد به اي بمعنى المكلم اسماع لمعنى اخلع نعليك مثلا
ولمعنى وما تلك بيمينك يا موسى وحاصل هذا عروض اضافة خاصة للكلام القديم
باسماعه لخصوص بلا واسطة كما قاله الاشعري وبلا واسطة معتادة كما قاله الماتريدي
ولا شك في انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع فان اريد به غير هذين من الامرين فليبين
حتى ينظر فيه والله سبحانه اعلم والتحقيق ان الذي يثبته الاشعري المكلمية بمعنى اخر
غير الامرين اللذين ذكرهما المص وهو مبني على اصل له خالفه فيه غيره وبيان ذلك
ان المتكلمية والمكلمية ماخوذتان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين فالمتكلمية ماخوذة
من الكلام باعتبار قيامه بذات البارئ تعالى وكونه صفة له وهذا محل وفاق واما
المكلمية فماخوذة عند الاشعري من الكلام القائم بذاته تعالى لكن باعتبار تعلقه ازلا
بالمكلف بنا على ما ذهب اليه هو واتباعه من تعلق الخطاب ازلا بالمعدوم الذي سيوجد
وشدد سائر الطوائف النكير عليهم في ذلك فالاشعري قائل بالمكلمية بمعنى تعلق
الخطاب في الازل بالمعدوم والمنكرون لهذا الاصل ينفونها بهذا المعنى ويفسرونها
بالاسماع المذكور فقد ظهر ان المكلمية عند الاشعري بمعنى سوى الامرين اللذين ذكرهما
المص وبالله التوفيق فان قيل اعتراضا على مذهب الاشعري التعلق ينقطع كخروج المكلف
عن اهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما لما انقطع قلنا المنقطع التعلق التنجيزي
وهو حادث اما الازلي فلا ينقطع ولا يتغير لما قدمنا في الكلام على الاخبار العام بالذات
من ان التغير في اللفظ الدال عليه لا فيه نفسه وان التغير في المعلوم لا في العلم
فانه يوخذ من ذلك ان التغير في متعلق الكلام وتعلقه التنجيزي لا في التعلق
المعنوي الازلي واما ثانيه قسيم لقوله اول هذا الاصل اما انه قديم اي واما
قيام الكلام بذاته سبحانه وتعالى ازلا فلانه تعالى وصف نفسه بالكلام في قوله تعالى

الذي هو نفس الكلام النفسي

قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله وقلنا يا ادم ومواضع اخرى كثيرة والمتكلم الموصوف
بالكلام لغة هو من قام الكلام بنفسه لا من اوجد الحروف في غيره كما صرح الشاعر
وهو الاخطل فقال ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
فما ذهب اليه المعتزلة من ان التكلم في حقه تعالى ايجاد الاصوات والحروف في جسم
مخالف للغة من غير ضرورة تلجئهم الى مخالفتها ثم لا شك في اطلاق الكلام على من قام
به الحروف لغة فكذا عبارة المتن والمراد اطلاقه في ضمن اطلاق المتكلم والاوضح
ان يقال لا شك في اطلاق الكلام على ما قام بالمتكلم من الحروف لغة اما مجازا واما حقيقة
وهو اي كون الاطلاق حقيقة اقرب من كونه مجازا لان المتبادر من قولك تكلم زيد وكون
كلام زيد وزيد متكلم لغة اي من جهة اللغة هو تلفظه بالحروف المنتظمة والتبادر علامة
الحقيقة فيكون الكلام حينئذ مشتركا لفظيا او مشتركا معنويا مشككا بكسر الكاف
لا متواطيا وقوله معنويا متعلق بقوله معنويا يعني ان القول بانه معنوي مبني على ان الكلام
مطلقا هو اعم من كل من الكلام اللفظي والكلام النفسي واما كونه مشككا فلان اللفظي
اولى باطلاق الكلام عليه لانه فيه اشهر وكونه مشتركا معنويا مشككا هو الاوجه لان
الاطلاق في كل من المعنيين يكون حقيقة مع وحدة الوضع اذ الوضع للقدر المشترك
بينهما وهو متعلق الكلام اعم من كون ذلك المتعلق معنى نفسيا او لفظيا بخلاف الاشتراك
اللفظي فان الوضع فيه متعدد والاصل في الوضع عدم التعدد والاصل في الاطلاق الحقيقة
وليس في قوله اي الشاعر وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ما يوجب اي يقتضي
ان اسم الكلام عندهم مجاز في اللفظي وهذا الشيء ظاهر بادي تامل في علامات الحقيقة
والمجاز اذ اللفظي يتبادر عند اطلاق لفظ الكلام والتبادر علامة الحقيقة ولانه لا يلزم
من كون اللفظي دليلا على النفسي ان يكون اطلاق الكلام على اللفظي مجازا وكيف كان
اطلاق اسم الكلام على المعنيين سواء كان بالاشتراك المعنوي او اللفظي او الحقيقة
والمجاز لا بد في مفهوم المتكلم من قيام المعنى الذي هو الطلب والاخبار بنفسه ولو تلفظ
لان التلفظ فرع قيام ذلك المعنى بالنفس وفرع العلم به والفرق بين قيام ذلك المعنى
وبين العلم به وجداني لانك تجد الفرق بين طلب نفسك الشيء وعلمك بذلك الطلب
ثم هو اي قيام ذلك المعنى بالنفس وصف كمال ينافي الافة التي هي العجز عن ادارة المعنى في

النفس

في النفس فوجب اعتقاد انه تعالى متكلم بهذا المعنى وهو قيام المعنى المسمى بالكلام
النفسي بذاته المقدسة تعالى واما كونه متكلما بالمعنى الاخر اي اللفظي وهو قيام
الحروف بذاته تعالى على تقدير الاعمية اي كون الكلام مطلقا اعم من اللفظي والنفسي
فيجب نفيه عنه تعالى لامتناع قيام الحوادث به تعالى والقول بان الحروف قديمة كما قاله
الحشوية وبعض الحنابلة مكابرة للحس لا يلتفت اليه للاحساس بعدم السين اي لانا
ندرك بواسطة الحس عدم السين قبل الباء اي قبل تمام التلفظ بالباء في بسم الله الرحمن
الرحيم ونحوه من الالفاظ المنتظمة الحروف يحس فيها بعدم الحرف التالي من الكلمة قبل تمام
التلفظ بالاول والله ولي التوفيق والهداية الركن الثالث العلم بافعال
الله تعالى ومداره على عشرة اصول وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسئلة اختلف فيها
مشايخ الحنفية والاشاعرة تلك المسئلة في صفات الافعال التي يدل عليها نحو قوله تعالى
الخالق البارئ المصور ونحو الرزاق والمحيي والمميت والمراد بها صفات تدل على تاثير
وتلك الصفات لها اسماء غير اسم القدرة تسميتها باعتبار اسماء اثارها والكل اي كل تلك
الصفات يجمعها اسم التكوين بمعنى اندراجها تحته وصدقه على كل منها فان كان ذلك الاثر
مخلوقا فالاسم الذي يدل على تلك الصفة الخالق والصفة الخلق او كان ذلك الاثر رزقا
فالاسم الذي يدل على تلك الصفة الرازق او الرزاق والصفة الترزيق او كان ذلك الاثر
موتا فهو اي الاسم الدال على الصفة المميت والصفة الاماتة ورجوع الكل الى صفة واحدة هي
التكوين كما ذكر المص هو ما عليه المحققون من الحنفية خلافا لما جرى عليه بعض علماء ما وراء
النهر منهم من ان كلا منها صفة حقيقية ازلية فان في هذا تكثيرا للقدماء جدا فادعى
متاخروا الحنفية من عهد الشيخ ابي منصور الماتريدي وهلم الى عهد المص ان هذه الصفات اي
الصفات الراجعة الى صفة التكوين صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة المعقود
لها الاصول السابقة وليس في كلام ابي حنيفة واصحابه المتقدمين تصريح بذلك سوى
ما اخذوه يعني المتاخرين من قوله يعني قول ابي حنيفة كان تعالى خالقا قبل ان يخلق
ورازقا قبل ان يرزق فان هذا صريح في قدم الخلق وقدم الرزق وسياتي من كلام ابي
حنيفة كيف تحقيق رجوع القدم الى صفة القدرة وذكروا اي لما ادعوه من قدم الصفات
الراجعة الى التكوين وزيادتها اوجها من الاستدلال منها وهو عمدتهم في اثبات هذا المدعى

او كان ذلك الاثر حياة فمحيي اي فالاسم الذي يدل على تلك الصفة المحيي والصفة الاحياء

ان البارى تعالى مكون الاشيا اى موجدها ومنشيها اجماعا وهو اى كونه تعالى
مكون الاشيا وهو بدون صفة التكوين التى المكونات انما تحصل عن تعلقها بها محال
ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التى بها يحصل الاثر كالعالم بلا علم ولا بدان
يكون صفة التكوين ازلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وقد اجيب بان ذلك
اعنى استحالة وجود الاثر بدون الصفة انما يكون فى الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة
ولا نسلم ان التاثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا
يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة لا الى صفة زائدة عليها
ومنها وجوه اخرى فى الاستدلال مقررة مع الاجوبة عنها فى المطولات والاشاعرة
يقولون ليست صفة التكوين على فصولها اى تفاصيلها سوى صفة القدرة باعتبار
تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق تعلقها
بايصال الرزق كذا وقع فى المتن ان التخليق القدرة باعتبار تعلقها والترزيق تعلقها
وكان اللائق الجريان فيهما على منوال واحد وكذا فى غيرهما من فصول صفة التكوين كان
يقال على المنوال الاول والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بايصال الرزق وعلى
المنوال الثانى فالتخليق تعلق القدرة بايجاد المخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق
وهذا هو اللائق بطريق الاشاعرة لانهم قايلون بان صفات الافعال حادثة لانها
عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات حادثة وما ذكروه يعنى مشايخ الحنفية فى
معناه اى فى معنى التكوين الذى هو لفظ يجمع صفات الافعال من انها صفات تدل على
ما اشير الى اخر ما سبق عنهم لا ينفى هذا الذى قاله الاشاعرة ولا يوجب كونها اى كون
صفة التكوين على فصولها صفات اخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة بما ذكرنا من ايجاد
المخلوق وايصال الرزق ونحوها والى الارادة المتعلقة بذلك ولا يلزم فى دليلهم
من الاوجه التى استدلوا بها ذلك الامر من نفى ما قاله الاشاعرة وايجاب كونها صفات
اخرى ولما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر اذ لم يثبت التصريح به عن احد منهم
فيما نعلم بل فى كلام ابى حنيفة نفسه رضى الله عنه ما يفيد ان ذلك على ما قاله
الاشاعرة من هذه الصفات على ما نقله عنه الطحاوى قال ابى الطحاوى نقلا عنه
ما نصه وكما كان تعالى بصفاته ازليا كذلك لا يزال عليها ابديا ليس منذ خلق الخلق استفاد

اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارى له معنى الربوبية ولا اى والحال
انه لا مربوب موجود ومعنى الخالق ولا اى والحال انه لا مخلوق موجود وكما انه محيى الموتى
استحق هذا الاسم قبل احيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم ذلك بانه على كل
شى قدير انتهى قوله ذلك بانه على كل شى قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق
قبل المخلوق فافاد ان معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه اى الاسم الذى هو الخالق
فى الازل بسبب قيام قدرته تعالى عليه اى على الخلق فاسم الخالق والحال انه لا مخلوق
فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل وهذا هو ما يقوله الاشاعرة لا خلافه والله الموفق
واعلم ان اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على
ما بالفعل وكذا الرازق ونحوه واما فى قول ابى حنيفة كان خالقا قبل ان يخلق ورازقا
قبل ان يرزق فمن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر
فى مبادى اصول الفقه وقد وقع فى البحر للزركشى ان اطلاق الخالق والرازق
ونحوها فى حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وان قلنا صفات الفعل من
الخلق والرزق ونحوها حادثة اسمى بمعناه وفيه بحث والتحقيق ان الاطلاق الحقيقى
هو اطلاق قولنا قادر على الخلق قادر على ايصال الرزق واما اطلاق الخالق
على القادر على الخلق قبل وجود الفعل وهو الخلق وكذا اطلاق الرازق بمعنى
القادر على ايصال الرزق قبل ايصاله فيظهر ان الكلام فيه كالكلام فى تسمية
كلامه تعالى فى الازل خطابا حقيقة قبل وجود المخاطب واسماعهم فيجرى فيه
الخلاف فيها فعلى الراجح ينبغى ان يسمى بذلك حقيقة

الاصل الاول

العلم بانه تعالى لا خالق سواه فهو سبحانه الخالق لكل حادث جوهرا او عرضا على اختلاف
انواعه حتى لكل شعرة وان دقت ولكل راى ولكل قدرة لكل حيوان عاقل او غيره
ولكل فعل اضطرارى كحركة المرتعش والنبض اى وكالنبض وهو حركة العروق الضوارب
بالبدن او اختيارى كافعال الحيوانات المقصودة لهم واتى بضمير العاقل فى قوله لهم
تغليبا واصله اى دليله يعنى دليل العلم بانه سبحانه الخالق لكل حادث نقلى وعقلى فالدليل
من النقل قوله تعالى الله خالق كل شى وقوله تعالى وخلق كل شى فقدره تقديرا وقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول ابرهيم عليه الصلاة والسلام لهم حين كانوا ينحتون الاحجار

ما يدبهم ثم يعبد ونها ولا يمتنع انكاره عليهم لهذه العبارة مع جعل ما مصدرية كما
ذهب اليه سيبويه اى موصولا حرفيا لا يحتاج الى عائد فيستغنى عن تقدير الضمير
المحذوف لو جعلت موصولا اسميا والمعنى على المصدرية والله خلقكم وخلق عملكم والمنافاة
فى ذلك للانكار كما زعمه المعتزلة فان قول المص ولا يمتنع انكاره الى اخره اشارة الى
سوال من طرف المعتزلة اورده صاحب الكشاف وغيره منهم والى جوابه محصل السوال
ان معنى الاية انكار السيد ابرهيم عليهم عبادة مخلوق ينحتونه بايديهم والحال ان الله
خالقهم وخلق ذلك المنحوت والمصدرية تنافى هذا الانكار اذ لا طباق بين انكار عبادة
ما ينحتون وبين خلق عملهم وحاصل الجواب المعارضة بيان حصول الطباق مع المصدرية
اذ المعنى عليها اتعبدون منحوتا تصيرونه بجعلكم صنما والحال ان الله خلقكم وخلق عملكم الذي
به يصير المنحوت صنما فقد ظهر الطباق وحينئذ اى حين اذ جعلت مصدرية الاستدلال
بها اى الاية ظاهر للتصريح بان العمل وهو الفعل مخلوق او هو اى لفظ ما موصول اسمي يحتاج الى
عائد ويكون التقدير وخلق الذي تعملونه بحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمي
من ادوات العموم فيشمل فى الاية نفس الاحجار المنحوتة والافعال طاعات كانت او معاصي والمعنى
بالفعل ههنا الحاصل بالمصدر لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى لم نرد بالفعل
المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع لما سيأتى من انه امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج
فلا يتعلق به الخلق بل نريد الحاصل بالمصدر وهو متعلق الايجاد والايقاع اى ما يشاهد
من الحركات والسكنات مثلا والفعل بهذا المعنى هو متعلق التكليف كالصوم والاكل والشرب
والصلاة اذ هى عبارة عن قيام وقعود وركوع وسجود وتلاوة وذكر واهل العربية يقولون للمصدر
المفعول المطلق لانه هو المفعول بالحقيقة لانه الذى يوجده الفاعل ويفعله وهو بناء على ارادة
الحاصل بالمصدر لان الامر الاعتبارى وهو الفعل بمعنى الايجاد والايقاع لا وجود له فلا يتعلق به
الخلق فوجب اجراؤها اى الاية على عمومها للاحجار المنحوتة والافعال وبما سه للتوفيق هذا تقرير
كلام المص والمحقق ان عملهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم ومعنى الموصول وصلتها
كذلك فمآل المعنى فيهما واحد لان التقدير فى الموصولة وخلق العمل الذى تعملونه او الشي الذى
تعملونه ودعوى عموم الاية للاعيان ممنوع لان الاعيان ليست معمولة للعباد بمعنى ايجادهم ذواتها
انما هى معمولة بها النحت والتصوير وغيرهما من الاعمال واطلاق قول القايل عملت الحجر صنما مجاز

والمعنى المتحقق هو انه جوله بالنحت والتصوير الى صورة الصنم فلا سابق تشمولها للاعيان بناء
على انها موصول اسمي الاعلى القول باستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه والدليل من
العقل على انه سبحانه الخالق لكل حادث ان قدرته تعالى صالحة للكل اى لخلق كل حادث
لا قصور لها عن شى منه لان المقتضى للقادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته تعالى
الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية
ونسبة الذات الى جميع الممكنات فى اقتضاء القادرية على السوا فاذا ثبت قدرته على
بعضها ثبت قدرته على كلها والا لزم التحكم فوجب اضافتها اى اضافة الحوادث كلها اليه سبحانه
بالخلق اى اضافة خلقها اليه والا لزم التحكم على ما مر وهذا الاستدلال مبنى على ما ذهب اليه
اهل الحق من ان المعدوم ليس بشى وانما هو نفى محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا
فلا يتصور اختلاف فى نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة من ان
المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص بعض الممكنات دون بعض
بمقدورية تعالى كما يقوله الخصم اذ المعتزلى يقول جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات
الثابتة المتميزة مانعا من تعلق القدرة والحكيم يقول جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن
دون اخر وعلى هذين التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوا ولما كان
هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف لابتنائه على امر مختلف فيه يمنعه الخصم اشار المص
الى ذلك بقوله ويؤنسه اى يونس هذا الدليل العقلى فى افعال غير العقلاء اى يقويه ويقربه
بالنسبة اليها استبعاد استقلال العنكبوت والنحل بما يصدر عنها من غريب الشكل
ولطيف الصنائع ما قد يعجز عنه بعض العقلاء من نسج العنكبوت الذى يصل فى الصفاقة الى
ان لا يتبين شى من الخيوط الواهية التى تركب منها وبناء النحل الشمع على الشكل المسدس الذى
لا خلل بين اضلاعه بيوته ولا خلل فيها ثم القاء العسل به اولا اولا الى ان يمتلى البيوت ثم ختم بالشمع
على وجه يجعلها فى غاية من اللطف فكان ذلك الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الاتقان
وحسن الترتيب واقعا منه سبحانه وصادرا عنه دون تلك الحيوانات التى لا عقول لها ولا علم
بتفاصيل ما يصدر عنها ولما تقرر ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وكان مذهب اهل الحق انها مع ذلك
مكتسبة للعبد خلافا للمعتزلة والفلاسفة فى زعمهم انها مخلوقة للعبد بمعنى انه المستقل بايجادها
اورد متمسكهم سوالا وجعل الاصل الثانى فى كلام حجة الاسلام جوابا عنه فقال فان قيل

لا شك انه تعالى خلق للعبد قدرة على الافعال ولذا اي ولكون القدرة مخلوقة للعبد
قائمة به ندرك نحن معشر العباد العقلا تفرقة ضرورية بطريق الوجدان بين الحركة
المقدورة لنا وهي الاختيارية وبين الرعدة الضرورية اى التي تقع دون اختيار
منا وهذا من باب الاستدلال بالسبب على المسبب ولو قيل بان ادراكنا التفرقة
المذكورة بطريق الوجدان يدل على قيام قدرة بالعبد مخلوقة معه لكان استدلالا
بالمسبب على السبب وهو هنا اوفق لان المقام مقام اثبات قدرة للعبد بدليلها
وهو ادراكنا التفرقة المذكورة بالوجدان والقدرة ليس خاصيتها من بين الصفات الا
التاثير اى ايجاد المقدور ولان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع مؤثرين
مستقلين على اثر واحد فوجب تخصيص عمومات النصوص السابق بعضها بما سوى
افعال العباد الاختيارية فيكونون اى العباد مستقلين بايجاد افعالهم الاختيارية بقدرتهم
الحادثة التي تحدث بخلق الله تعالى اياها لهم كما هو اى ذلك الاستقلال بالايجاد راى المعتزلة
والفلاسفة فلا فرق بين الفريقين غير الفرق في كيفية حدوث القدرة وهو ان قدرة العبد
حادثة بايجاد الله تعالى باختياره تعالى عند المعتزلة لاعتقادهم كاهل الحق انه تعالى فاعل بالاختيار
لا موجب بالذات وبطريق الايجاب بالذات عند تمام الاستعداد من المحل القابل عند
الفلاسفة لاعتقادهم انه تعالى يقولون موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والا اى وان لا
يكن العباد مستقلين بايجاد افعالهم الاختيارية لعدم تخصيص النصوص كان ايجادها
بخلق البارى تعالى جبرا محضا اذ الفرض انه لا اثر لقدرة العبد اصلا في ايجادها واذا كان
كذلك فيبطل الامر والنهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمأمور ولا يدخل تحت قدرته
كان يطلب من انسان خلق الحيوان او الطيران الى السما او يطلب من الجماد المشي على الارض
والجواب من طرف اهل السنة وهو حاصل الاصل الثاني في كلام حجة الاسلام ان الحركة مثلا
كما انها وصف للعبد ومخلوقة للرب سبحانه لها ايضا نسبة الى قدرة العبد فسميت اى الحركة
باعتبار تلك النسبة اى نسبتها الى قدرة العبد كسبا بمعنى انها مكسوبة للعبد وليس من
ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون بالاختراع اي التاثير فقط اذ قدرة الله تعالى متعلقة في
الذي هو خاصيتها
الازل بالعالم ولم يحصل الاختراع بها اذ ذاك وهي عند الاختراع تتعلق به نوعا اخر من التعلق
فبطل ان القدرة من حيث تعلقها مختصة بايجاد المقدور ولم يلزم الجبر المحض كما زعم الخصم اذ

كانت الحركة المذكورة متعلق قدرة العبد داخلة في اختياره وهذا التعلق هو المسمى
عندنا بالكسب هذا حاصل ما ذكره حجة الاسلام والمالم يوافقه المص عليه قال ولقايل ان
يقول قولكم معشر اهل السنة انها اى الحركة الاختيارية متعلق بالقدرة وحق العبارة
ان يقال قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لا على وجه التاثير فيها وان التعلق لا على
وجه التاثير هو الكسب مجرد الفاظ لم تحصلوا لها معنى ونحن معشر اهل اللغة العربية انما
نفهم من الكسب التحصيل وتحصيل الفعل المعدوم ليس الا ادخاله في الوجود وهو
ايجاده وقولكم بان القدرة الحادثة تتعلق بلا تاثير كتعلق القدرة القديمة في الازل
ملنا ممنوع وتحقيق المقام ان نقول معنى ذلك التعلق الازلي للقدرة القديمة نسبتها
المعلوم الوقوع من مقدوراتها اليها بانها ستؤثر في ايجاده عند وقته فالباء في قوله
بانها للالصاق ومدخولها محذوف اى بمعنى انها ستؤثر في ايجاد ذلك المعلوم عند
وقت وجوده فاللام في وقته عائد للوجود المفهوم من الايجاد وذلك ان القدرة
انما تؤثر وقوع الشي على وفق الارادة وتعلق الارادة بوقوع الشي هو تخصيصه
اى تخصيص ذلك الوقوع بوقته دون ما قبله وما بعده من الاوقات والقدرة
الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عندكم معشر الاشاعرة فلم يكن تعلقها بالفعل
الا على غير ما ذكرتم اما بالتاثير كما هو الظاهر او بينوا لنا اي لتعلقها بالفعل معنى
محصلا ننظر فيه ليقبل او يرد ولو سلم ما ذكرتم من ان قدرة العبد تتعلق بالفعل
بلا تاثير فيه لم يكن كافيا في ثبوت مدعاكم بما ذكرتم من وجوب استناد الحوادث كلها
اليه تعالى بالخلق حملا للنصوص السابق بعضها على عمومها فانما يسوغ الحمل بالعموم اذا
لم يجب تخصيصه وهو هنا واجب كما نبه بقوله فالمقتضى لوجوب تخصيص تلك
النصوص بافعال العباد اى باخراج افعال العباد الاختيارية منها هو لزوم الجبر
المحض المستلزم لبطلان الامر والنهي ولزومه اي لزوم الجبر المحض مبني على
تقدير ان لا اثر في الفعل لقدرة المكلف الذي كلف بالامر بفعل والنهي عن فعل ولا
يدفعه اى لا يدفع هذا اللزوم تعلق لقدرة المكلف بالفعل بلا تاثير فيه لبقا اللزوم
على نفي اثر القدرة الحادثة ولك ان تقول قول المص ان الكسب لا يفهم الا التحصيل
هو بحسب ما وضع له لغة وكلامنا هنا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحي

كما ينبئ عنه كلام حجة الاسلام في الاقتصاد فانه لما ذكر تعلق قدرة البارى بالافعال وانه
على وجه الاختراع وتعلق قدرة العبد وانه نسبة لها اليه لا على وجه الاختراع وان البارى
تعالى يسمى خالقا ومخترعا والعبد لا يسمى بذلك قال فوجب ان نطلب لهذا النمط من
النسبة اسم اخر وطلب فوضع له اسم الكسب تيمنا بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق
ذلك على اعمال العباد في القران فقد دل هذا الكلام على انه معنى اصطلح على تسميته بالكسب
وذلك لانا في كوننا لا نهتم بحسب اللغة من الكسب الا التحصيل ثم لك ان تقول قولكم ان
لزوم الجبر يقتضي وجوب تخصيص تلك النصوص العامة باخراج افعال العباد منها ممنوع فان
لزوم الجبر يندفع بتخصيص النصوص باخراج فعل واحد تلبى كما سيحققه المص ويأتى
قريبا ما يوضحه لا باخراج كل فعل من افعال العباد البدنية والقلبية واعلم ان الاشعرية
لا ينفون عن القدرة الحادثة الا التاثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة الحادثة عندهم صفة
شانها التاثير والايجاد لكن تخلف اثرها في افعال العباد لمانع هو تعلق قدرة الله تعالى
بايجادها كما حقق في شرح المقاصد وغيره وقد نقل في شرح العقائد تعريفها بانها صفة
يخلقها الله تعالى في العبد عند قصد اكتساب الفعل مع سلامة الاسباب والالات ونقل
فيه ايضا انها عند جمهور اهل السنة شرط لوجود الفعل يعني انها شرط عادى يتوقف
الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا توقف المتاثر على المؤثر ولهذا يظهر
ان مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعليقه قدرته
به بان يقصده قصدا مصمما طاعة كان او معصية وان لم يؤثر قدرته وجوده
الفعل لمانع هو تعلق قدرة الله تعالى التي لا يقاومها شيء بايجاد ذلك الفعل فان قيل
القدرة عندكم معشر الاشعرية مقارنة للفعل لا قبله فكيف يتصور تعليق العبد اياها
بالفعل قبل وجوده قلنا لما اطردت العادة الالهية بخلق الاختيار المترتب عليه صحة
قصد الفعل او الترك وبخلق القدرة عقب هذا القصد عند مباشرة الفعل سواء
كان ذلك كما للنفس او غيره كيف كان وجودها مع المباشرة متحقق الوقوع بحسب اطراد
العادة فصح تعليقها بالفعل المباشر بان يقصد قصدا مصمما لتحقق وجودها مع
الشروع ثم اذا تقرر ذلك ظهر ان تعليق قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب
الذي هو مناط الثواب والعقاب وهذا التحقيق لائق بكلام المص فيما بعد لكني رايت تقدمه

هن

هنا لتظهر ارتباطه بكلام الخصم وكونه ردا له وفيه مع ذلك مزيد توضيح يقرب به فهم
معنى الكسب عند الاشعرى وبالله التوفيق واعلم ان قول المص هنا لوجوب تخصيص
تلك النصوص بافعال العباد قد يتوهم مناقضته لقوله فيما سبق فوجب تخصيص النصوص
بما سوى افعال العباد الاختيارية وليس مناقضا له لان المراد بالتخصيص فيما سبق جعل
النصوص العامة خاصة بما سوى افعال العباد الاختيارية وان ذلك هو المقصود منها بالحكم
والمراد هنا ان ذلك التخصيص حصل بسبب اخراج افعال العباد الاختيارية فان النظر
فيها والفرق بينها وبين الافعال الاضطرارية ادى الى ذلك التخصيص فالباء هنا للسببية
وفيما سبق صلة التخصيص وبالله التوفيق وما قيل لبيان ان الفعل مكسوب للعبد يتعلق
به قدرته لا على وجه التاثير ومخلوق لله تعالى يتعلق به قدرته على وجه التاثير ايجاد الحركة برفع
ايجاد مبتدا وقوله غير الحركة خبره والجملة وما بعدها هو المقول وهو بدل من ما قيل وما مبتدا
خبره قوله فيما بعد فاجنبي والمعنى ان ايجاد الحركة غير الحركة نفسها بلا شك فالايجاد هو فعل
الله تعالى والموجود وهو الحركة فعل العبد والعبد موصوف به حتى يشتق له اى للعبد منه اسم المتحرك
وليس يشتق للموجد اسم من متعلق فعله فلا يقال للموجد البياض في غيره ابيض ولا الموجد السواد في غيره
اسود ولا الموجد الكلام في جسم متكلم كما مر في محله بخلاف من قام به البياض وكونه كالسواد
والكلام اذ يشتق له منه اسم فيقال ابيض واسود ومتكلم وقوله فاجنبي هو خبر ما كما مر يعني ان
مقول قيل اجنبي عما نحن فيه وهو التعلق لا على وجه التاثير اذ لا يعرض هذا المقول الا لكونه اى
العبد متصفا بالعرض من البياض والسواد والكلام وكونها بعد ايجاد غيره اياه فيه اى ايجاد غير
العبد ذلك العرض في العبد وهذا اى اتصاف العبد بالعرض الذى اوجده غيره فيه لا يوجب دخوله
اى العرض تحت اختياره بحيث يتوقف وجوده على اختيار العبد فضلا عن تعلق قدرته اى العبد
به اى بذلك العرض فلم يفد المقول المطلوب وهو اثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه التاثير والايجاد
فان قيل في اثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه التاثير قام البرهان من العقل والنقل كما تقدم في صدر
هذا الاصل على وجوب كون كل موجود صادرا عن قدرته تعالى ابتداء او بواسطة وقام البرهان ايضا
من العقل على وجوب تعلق العبد بفعله الاختيارية للعلم الضرورى بالتفرقة بين حركتيه صاعدا
وساقطا فحركته صاعدا اختيارية وحركته ساقطا اضطرارية فنقول بهما اى بالامرين اللذين
قام البرهان على كل منهما وان لم نعلم حقيقة كيفية هذا التعلق وهو الى هنا فانه اى علم كيفية هذا

جامعة الملك سعود
قسم المخطوطات
عمادة شئون المكتبات

التعلق وهو الثاني منهما فانه اى علم كيفية هذا التعلق غير لازم لنا اذ لسنا متعبدين
بمعرفة حقيقة كيفيته قلنا في الجواب حاصل هذا الذى قررتموه اعترافكم بان العلم
الضرورى بتعلق قدرة العبد بحركته صاعدا امر ثابت لا ارتياب فيه ثم بعد اعترافكم بذلك
ادعيتم انه اى الشان الجأ اى كونه على خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بمقدورها من
كونه بلا تاثير وايجاد لا ندرى على وجه هو ملجئ وحل هذا التركيب ان قوله الجأ فعل ماض
عطف على قوله اخر ملجئ وقوله من معنى متعلق بالمعقول وقوله من كونه بلا تاثير بيان لقوله خلاف
اى ثم ادعيتم انه الحاكم ملجئ الى القول بكون تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه يخالف ما يعقل
من معنى تعلق بمقدورها وذلك الوجه الملجئ اليه هو ان تعلق قدرة العبد بلا تاثير منه وايجاد
للمقدور وانكم لا تدرون كيفية ذلك التعلق والعطف في قوله وايجاد تفسيرى وذلك
الملجئ هو براهين وجوب استناد كل الحوادث الى القدرة القديمة بالايجاد وقد تقدم بعضها
في صدر هذا الاصل وهو اى ما ادعيتموه من انه الحاكم الى ذلك البراهين المشار اليها غير صحيح
فان تلك البراهين انما تلجئ لو لم تكن اى تلك البراهين عمومات لا تحتمل التخصيص كذا فيما رايته
من النسخ والاولى حذف لا لان المعنى لو لم تكن عمومات تحتمل التخصيص بان كانت غير عمومات
او عمومات لا تحتمل التخصيص ويدل لكون الاولى حذف لا انه المناسب لقوله فاما اذا
كانت اياها اى فاما اذا كانت عمومات تحتمل التخصيص ووجد ما يوجب التخصيص فلا
تلجئ البراهين المشار اليها الى ما ذكرتم لكن الامر كذلك وهو ان البراهين المذكورة عمومات
تحتمل التخصيص لها مخصص وذلك المخصص امر عقلى هو ان ارادة العموم فيها يستلزم الجبر
المحض وقوله المستلزم صفة كاشفة للجبر المحض لان من شان الجبر المحض انه مستلزم لضياع
التكليف وبطلان الامر والنهى وفي ذلك ابطال الشرائع وقد علمت مما مر ان احتمال التخصيص
لا يقتضى اسناد جميع افعال العباد اليهم وانه يكفى في بيان حقية مذهب اهل السنة
باسناد جزئى واحد ليكن هذا او ما يضعف رعاية احتمال التخصيص ويقوى المحافظة على
العموم ما امكن ان سياق النصوص المشار اليها في معرض التمدح ينافي التخصيص فليتامل
ولما كان ما ذكر المص اما ما ياتى في النقليات لان العموم وتخصيصه من خصائص النقليات
ورد ان يقال ينبغى ان يكون الملجئ هو البراهين العقلية وما ذكرت لا تعرض فيه لها فاجاب عنه
بقوله واما ما ذكروه من العقليات فما موضعه غير هذا المختصر كتاليفات الامام والمواقف

اى ثم

القدرة

والمقاصد

والمقاصد وشرحيهما فليس شئ منها لازما للخصم يصلح مستندا للالجاء المدعى على ما يعلم
الواقف عليها بادنى تامل فيها وكيف يكون شئ منها لازما ولو تم منها ما اى دليل يلجئ الى ما
ذكر من كون التعلق على وجه يخالف المعقول استلزم ما ذكرنا من بطلان التكليف وقد
قدمنا ان تعلق القدرة بلا تاثير لا يدفعه اى لا يدفع استلزامه بطلان التكليف لان الموجب
للجبر اى للقول بالجبر المحض ليس سوى ان لا تاثير اى ليس سوى قولنا انه لا تاثير لقدرة العبد
في ايجاد فعله اصلا وهو اى الجبر والمراد اعتقاد الجبر باطل وملزوم الباطل باطل فملزوم
الجبر وهو موجبه يعنى اعتقاد ان لا تاثير لقدرة العبد في ايجاد فعله باطل ولهذا صرح جماعة
من محققى المتاخرين من الاشاعرة بان مآل كلامهم هذا اى مرجع قولهم ان قدرة العبد تتعلق
لا على وجه التاثير الذى يؤول اليه اخرا هو الجبر وان الانسان مضطر في صورة مختار لوقوع
الفعل على وفق اختياره من غير تاثير لقدرته المقارنة له واعلم انا لما ذكرنا انفا ان ما اوردوه
من تمسكاتهم العقليات التى ظنوا افادتها استناد شئ اى ظنوا افادتها بدلالة على اسناد كل استناد
شئ من الافعال الاختيارية الى العباد لم تسلم هذا خبر ان اى لما ذكرنا ان ما اوردوه من العقليات
لم يسلم من القدح وبنهنا على بطلانه بالاستلزام الذى ذكرناه لم يبق عندنا في حكم العقل مانع
عقلى من ذلك اى من تاثير قدرة العبد في الفعل لانا لم نجد ما يمنع من ذلك عقلا بل قد وجدنا
ما يدل على انتفاء المانع من ذلك فانه لو عرف الله تعالى العبد العاقل اى اعلمه افعال الخير والشر
ثم خلق له قدرة ممكنة له من الفعل لما امر به من الخير والترك لما نهى عنه من الشر ثم كلفه بايتان الخير
اى بان ياتى به ووعد عليه اى على ايتان الانسان به الثواب وبترك الشر اى وتكلفه بترك الشر
واوعد عليه اى على الشر اذا اتى به بالعقاب وقوله بناء متعلق بقوله كلفه اى كلفه بذلك بناء
على ذلك الاقدار اى خلق القدرة المذكورة لم يوجب ذلك هذا جواب لو اى لو وقع ما ذكر من تعريف
الامرين وخلق القدرة والتكليف بما ذكر لم يوجب وقوع هذه الامور نقصا في الالوهية لكون
ما نفاه من القول بتاثير قدرة العبد اذ غاية ما فيه اى ما في وقوع الامور المذكورة انه تعالى اقدر
اى اقدر العبد العاقل على بعض مقدوراته تعالى كما انه اعلمنا معشر العباد والعقلاء بعض معلوماته سبحانه
تفضلا منه تعالى ولم يوجب ذلك نقصا في الالوهية وفاقا منا ومنكم وقوله وان كان قد يرى اى
يظن فرق بين العلم والخلق اشارة الى سؤال مع ايراد جوابه اما السؤال فهو ان تعالى جعلكم الخلق
كالعلم فيما ذكرتم قياس مع وجود الفارق وهو ان الخلق من خصائص الالوهية كما قال تعالى هل من

خالق غير الله بخلاف العلم فقد ورد في الكتاب العزيز اثبات العلم للعباد في غير موضع
وقوله لكن لا تقدح هو الجواب اي ما ابديتموه من الفرق لا تقدح في المقصود وهو
ان اقدار العبد على بعض المقدورات لا يوجب نقصا في الالوهية كما ذكرنا آنفا اذ كان
سبحانه غير ملجئ بصيغة المفعول الى ذلك اي الى اقدار العبد على بعض المقدورات
ولا مقهور عليه ليلزم النقص المحذور بل فعله سبحانه باختياره اي بارادته تعالى في قليل
من المقدور لا نسبة له لمقدوراته اي الى مقدوراته التي لا تتناهى فالباء هنا بمعنى الى كما
في قوله تعالى وقد احسن بي اي الي وستعرف ان ذلك القليل الذي هو محل قدرة العبد
هو العزم المصمم وقوله لحكمة متعلق بقوله فعله اي فعل تعالى ذلك الاقدار لحكمة صحة التكليف
واتجاه الامر والنهي فان نفي تاثير قدرة العبد يستلزم بطلان التكليف وعدم اتجاه
الامر والنهي كما مر مع انه اي مع ان ذلك القليل الذي اقدر عليه العبد من افعاله اذا
اوجده لا ينقطع نسبته اليه اي الى الباري تعالى بالايجاد لان ايجاد المكلف لها انما هو
بتمكين الله تعالى اياه منها واقداره عليها غير ان السمع ورد بما يقتضي نسبة الكل اليه
تعالى بالايجاد وقطعها اي قطع نسبة الايجاد عن العباد كقوله والله خلقكم وما تعملون
انا كل شيء خلقناه بقدر وهل من خالق غير الله فان قلت الفرق الذي تقدم ذكره قادح
باعتبار ان الله تعالى اخبر بانه اعلم العباد بعض معلوماته واخبر بانه لا خالق غيره وبانه خالق
كل شيء اي موجده فلو اوجد العبد شيئا لزم الخلف في خبره تعالى والخلف في خبره تعالى
محال قلنا ممنوع لزوم الخلف في خبره تعالى لان خلق الشيء هو الاستقلال بايجاده والعبد لا
يستقل بايجاد شيء بل العزم الذي قلنا انه محل قدرته متوقف وجوده على خلق الاختيار
للعبد والتمكين من ذلك العزم كما سياتي فلا استقلال للعبد بشيء فلا خلف في خبر الله
تعالى وقوله فلينفي علة سابقة على ما هي علة له وهو الوجوب في قوله وجب اي لاجل نفي الجبر
المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص اي وجب بالدليل العقلي تخصيص عموم الكل الذي
اقتضى السمع نسبته اليه تعالى بالايجاد وهو اي ما ذكر من نفي الجبر وتصحيح التكليف اي الحكم
بصحته المتوقف ذلك على النفي المذكور لا يتوقف على نسبة جميع افعال العباد اليهم بالايجاد
اي على ان ينسب اليهم انهم موجدون لجميع افعالهم بل يكفي لنفيه اي الجبر نسبة الفعل الواحد
وهو العزم الآتي ذكره اليهم وتقرير ذلك ان نقال جميع ما يتوقف عليه افعال الجوارح من الحركات

انما توجد بخلق الله تعالى وكذا التروك التي هي افعال النفس لان المراد من الترك
كف النفس عن الفعل وذلك الكف هو فعل للنفس اذ لا تكليف الا بفعل كما تقرر في محله
والمقصود هنا ان جميع ما يتوقف عليه التروك من الميل الى الشيء الذي يكف عنه النفس ومن
الداعية التي تدعوا اليه ومن الاختيار له انما توجد الجميع بخلق الله تعالى ووجه توقف
التروك على ذلك ظاهرة اذ لا يتحقق كف النفس الا عما مالت اليه ودعت له وتعلق به الاختيار
والحاصل ان جميع ما يتوقف عليه افعال الجوارح وافعال النفوس لا اثر لقدرة العبد فيه
وانما محل قدرته اي العبد هو عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الامور في باطنه عزما مصمما بلا
تردد وتوجهه توجها صادقا للفعل اي وتوجهه للفعل طالبا اياه توجها لا يلابسه شوب
توقف وما بعد قوله عزما مصمما كالتفسير الموضح له وهذا العزم المصمم هو محل تاثير قدرة
العبد وهو مسمى الكسب عند الحنفية فاذا اوجد العبد ذلك العزم المصمم خلق الله تعالى
له الفعل عقبه فيكون منسوبا اليه تعالى من حيث هو حركة لانه تعالى المتفرد بترتيب المسببات
على اسبابها ويكون منسوبا الى العبد من حيث هو زنا ونحوه من الاوصاف التي تكون بها
الفعل معصية وعلى منوال ذلك في الطاعة كالصلوة تكون الافعال التي هي حقيقتها منسوبة
الى الله تعالى من حيث هي حركات والى العبد من حيث انها صلاة لانها الصفة التي باعتبارها عزم
العزم المصمم واعلم ان حاصل كلام المص تعويل على مذهب القاضي الباقلاني وهو ان قدرة الله
تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة او معصية فتعلق
تاثير القدرتين مختلف كما في لطم اليتيم تاديبا وايذا فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى
وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره لتعلق ذلك بعزمه
المصمم اعني قصده الذي لا تردد معه غير ان المص اوضح القول فيه ولعله انما لم يعز ما ذكره الى
القاضي لان من توجيهه ما لم يقع مصرحا به في كلامه وان كان منطبقا عليه وانما خلق الله سبحانه
هذه الامور في العبد يعني الميل والداعية والاختيار ليظهر من المكلف ما سبق علمه تعالى
بظهوره منه من مخالفة للامر الالهي او طاعة له وليس للعلم خاصية التاثير لتكون المكلف
مجبورا على ما سبق العلم بظهوره منه لما اي لدليل عساه يتضح من بعد وقد وضح في اخر الاصل
الثالث الذي يلي هذا الاصل وقوله والخلق بلفظ المصدر عطف لجملة منفية وهي قوله وليس
للعلم اي وليس خلق هذه الاشياء اي الميل والداعية والاختيار للمكلف يوجب اضطراره الى الفعل

علم كله تقسيم

لانه تعالى اقدره فيما يختاره ويميل اليه عن داعية تدعوه اليه على العزم على فعله وتركه
ولا اضطرار مع الاقدار على العزم على كل من الفعل والترك ولما كان الاقدار على العزم
على فعل مع خلق الميل اليه والداعية له ظاهرا بخلاف الاقدار على العزم على ترك ما خلق الميل
اليه والداعية له بينه بقوله اذ من المستمر اى من الامر المعروف الذى لا يتخلف ترك
الانسان لما يحبه ويختاره وفعل شى وهو يكرهه خوفا من سطوة جبار او حيا ممن يجله
ويؤثر امتثال امره ولمفيه فمن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صح
تكليفه اى نشا عن ثبوت ذلك العزم صحة تعلق التكليف بالعبد وعنه ايضا صح ثوابه
اى ان يثاب بالطاعة وعقابه اى ان يعاقب بالمعصية وذمه بفعل ما لا ينبغى شرعا ومدحه
بفعل ما هو حسن شرعا وانتفى بطلان التكليف وانتفى الجبر المحض وكفى فى التخصيص
اى تخصيص تلك العمومات السابق بعضها لتصحيح التكليف اى كفى لاجل تصحيح التكليف
هذا الامر الواحد الذى جعل متعلقا لما هو قدرة العبد واعنى بهذا الامر الواحد العزم
المصمم على الفعل وما سواه اى ما سوى العزم المصمم مما لا يحصى من الافعال الجزئية والتروك
كلها مخلوقة لله تعالى متاثرة عن قدرته ابتدا بلا واسطة القدرة الحادثة المتاثرة عن قدرته
تعالى والله سبحانه اعلم ومع ذلك اى ومع ما ذكرناه من ان العزم المصمم موجود بالقدرة الحادثة
فقل ما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من الله تعالى بل لا يقع هذا العزم الموصوف بالحسن
الا بتوفيق منه تعالى تفضلا لا وجوبا فان الشيطان مع الشهوة الغالبة والهوى للنفس بلائها
موانع من العزم المذكور بشبه الفواتر اى لشبه الامور الحاملة على ترك العزم قهرا لغزة
استيلائها على الانسان فلا تغلب بحيث تصمم العزم على خلاف ما تدعوا اليه الا بمعونة التوفيق
من الله سبحانه للعبد وليس لاحد على الله تعالى ان يوفقه لانه لا يجب على الله تعالى شى كما سيأتى
بيانه فى الاصل الرابع بل العبد اذا اعلمه الله تعالى طريقى الخير والشر وخلق المكنة من كل منهما
له فقد اعذر اليه اى ازاح عذره منهيا ازاحة العذر اليه فاعذر مضمن معنى انهى وعدم
التوفيق وهو الخذلان ومعنى الخذلان ان يدعه مع نفسه لا يبصره ولا يعينه عليها وقوله
لا يسلبه هو خبر المبتدا الذى هو عدم التوفيق وما بينهما اعتراض والمعنى ان عدم التوفيق
لا يسلب العبد المكنة اى التمكن من ذلك العزم التى خلقها له نعت للمكنة وهذه المكنة وهى
انها عبارة عن سلامة الاسباب والالات غير القدرة التى ذهب اكثر اهل السنة الى انها لا تستلزم

المخلوقة

خ المرجح

على

[illegible]

على الفعل بل تكون معه توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به فى هذه الحالة حتى قد يقال
بناء على ما ذهبوا اليه ان التكليف بغير المقدور واقع لانه اى التكليف وهو الطلب
الالزامى لما فيه كلفة يكون قبل وجود الفعل المطلوب بالضرورة لان طلب الفعل مع
وجوده طلب لتحصيل الحاصل وهو محال ومقارن المتاخر عن شى غير موجود مع المتقدم
عليه فيكون التكليف بالفعل على هذا تكليفا بما لا قدرة عليه وقوله فان المراد بيان تكون
المكنة غير القدرة المذكورة ونفرض ان المراد تكليف القدرة التى ذهب اكثر اهل السنة الى انها
لا تتقدم على الفعل هو القدرة التى يعلم بها الفعل وهى قدرة جزئية اى جزء وهو جزئى حقيقى
مندرج تحت مطلق القدرة الكلية تخلق تلك القدرة الجزئية مع الفعل لا قبله وهى القدرة
المستجمعة لشرائط التاثير وهى عرض جزئى فالمتقدم على الفعل والمتاخر عنه الامثال وقولنا
تعلم بها الفعل تساهل فى العبارة الحامل للشى متقدم عليه وانما هى اى القدرة المذكورة
معه اى مع الفعل لا قبله اذ كان الفعل عند اهل السنة انما هو اثر قدرة الله سبحانه وحذف
لفظة كان هنا اولى من ثبوتها قال القاضى ابو بكر بن الطيب الباقلانى مقدم اهل السنة
وهو المراد حيث ما اطلق القاضى فى كتب الكلام ان الله تعالى لا يخلق تلك القدرة الا ويخلق الفعل
تحتها فهى من الفعل اى بالنسبة اليه بمنزلة المشروط من الشرط فالقدرة كالمشروط والفعل
كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد القدرة الحادثة بلا فعل ويجوز ان
يوجد الفعل بدون قدرة حادثة اذ يجوز ان يوجد الشرط بلا مشروط وهذه القدرة اى
المسماة بالمكنة شرط التكليف متقدمة عليه ضرورة وجوب تقدم الشرط على المشروط وهى
عبارة عندهم اى عند اهل السنة عن سلامة الالات اى الات الفعل وصحة الاسباب
اى اسبابه بناء على ان من كان كذلك اى سليم الالات وقد صحت له الاسباب فان الله تعالى
يخلق له القدرة عند الفعل كذا اجرى سبحانه العادة لا ايجابا عليه يفعل سبحانه ومن ثم كنا
معشر اهل السنة من ذهب الى ان القدرة المقابلة للمكنة اعنى المستجمعة لشرائط التاثير
تتقدم حقيقة على الفعل وبه التوفيق **الاصل الثالث** ان فعل العبد وان كان كسبا
له فهو واقع بمشيئة الله تعالى وارادته وهى عطف تفسير للمشيئة فارادته تعالى متعلقة بكل
كائن غير متعلقة بما ليس بكائن فهو تعالى مريد لما نسميه شرا من كفر وغيره من المعاصى كما
هو مريد للخير من ايمان وغيره من الطاعات ولو لم يرده اى الشر لم يقع هذا هو المعروف

عن السلف وقد اتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مراده لله
تعالى ومنهم من منع التفصيل فقال لا يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق لايهامه الكفر وهو
ان الظلم والكفر والفسق مامور به لما ذهب اليه بعض العلماء من الامر بعين الارادة وعند ان م
الالتباس يجب التوقف عن الاطلاق الى التوقيف اى الاعلام من الشارع ولا توقف
في الاسناد تفصيلا لا اجمالا وما ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص
ان يقال الله خالق كل شيء ولا يصح ان يقال خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع
كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له ما في السموات والارض اى هو مالكها ولا يقال له الزوجة
والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه ومنهم من جوز ان يقال الله مريد للكفر والفسق معصية
معاقبا عليها وفي قول المص لما تسميه شرا تنبيه على ان تسمية بعض الكائنات شرا بالنسبة الى
تعلقه بنا وضرره لنا لا بالنسبة الى صدوره عنه تعالى فخلقه الشر ليس قبيحا اذ لا قبح منه تعالى
لا يسال عما يفعل وعند المعتزلة انه انما يريد من افعال العباد ما كان طاعة وساير المعاصي
والقبائح واقعة بارادة العبد على خلاف ارادة الله تعالى فانه انما يريد عندهم عدم وقوعها ويكره
وقوعها فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع ويريد من الفاسق الطاعة
لا الفسق كذلك قالوا اولا في التمسك لما زعموه قال الله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد اى
ظلما مضافا للعباد كائنا منهم مع ان الظلم كائن من العباد بلا شك فهو ليس مراد الله تعالى ومثلها
قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين وقالوا ثانيا ارادته ظلمهم اى ظلم العباد لانفسهم ثم عقابهم
عليه ظلم فهو منزه عنه سبحانه وهذا متمسك عقلي وقالوا ثالثا قال تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وقال
تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقال تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والفساد كائن والمحبة تلازم
الارادة بل تستغرقها فالفساد ليس بمراد وعلى هذا المنوال استدلالهم بالايتين اللتين
قبلها وقالوا رابعا قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل
العبادة والطاعة لا المعصية وهذا التمسك بالايات المذكورة مبنا منهم على تلازم الارادة
والمحبة والرضى والامر عندهم فلا يتعلق واحد منها بدون تعلق ساير بها بل لا تغاير بينها اذ
هي بمعنى واحد عندهم وقوله ولان عطف على مقدر دل عليه الكلام السابق اى ان المعاصي
والقبائح واقعة بارادة العبد للايات السابقة ولان ارادة القبيح قبيحة والامر عندهم تعبير
المراد والمحبوب والمرضي منعقد والسفه محال على الله تعالى وهذا متمسك عقلي وما قبله من

الايات

الايات نقلي وسياتي الجواب عن الجميع ولنا في الاستدلال على ان ارادته تعالى متعلقة بكل
كائن غير متعلقة بما ليس بكائن الحاق الامة من عهد النبوة على هذه الكلمة وهي قولهم ما شاء الله
كان وما لم يشا لم يكن فانعقد اجماع السلف على قولنا ولنا قوله تعالى ان لو يشاء الله لهدى
الناس جميعا اى لكنه شاء هداية بعض واضلال بعض كما دل عليه قوله وما تشاؤن الا ان يشاء
الله والاية الاتية تلوها وقوله تعالى فلو شاء لهداكم اجمعين وقوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس
هداها وقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وهم قد شاؤا المعاصي وفاقا فكانت بمشيته
تعالى لهذا النص النافي لان يشاؤا شيئا الا ان يشاء سبحانه وقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فان هذه الاية الشريفة
مصرحة بتعلق ارادته بالهداية والاضلال وقوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان
اجوبة م الله يريد ان يغويكم ولهم اى للمعتزلة عن استدلالنا بهذه الايات ليست لازمة لنا لعنادها
وعمدتهم القصوى حمل المشيئة في هذه الايات ونظايرها على مشيئة القسر والالجاء وليس بشيء لانه
خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه على انهم قد تحيروا في تفسير مشيئة القسر والالجاء
فاضطربوا فيه وقوله ولان عطف على مقدر دل الكلام السابق على معناه اى ما ادعيناه من تعلق
الارادة بكل كائن حق للايات السابقة ولدليل عقلي وهو ان المعاصي لو كانت واقعة على
وفق ارادة عدو الله ابليس وهي كما لا يخفى اكثر من الطاعات الجارية على مراد الله جل ذكره لزم
رد ملك الجبار ذي الجلال والاكرام الى رتبة لا يرضى بمثلها زعيم قرية متكفل بامر اهلها وليستنكف
ذلك الزعيم عنها وهو اى الرتبة وتذكير الضمير باعتبار ما بعده وهوان لا يستمر اى يدوم
مطرد الى محل مملكته وولايته وقوع مراد عدوه دون مراده ونسبة هذا اليه تعالى نسبة
للعجز اليه تعالى رب العالمين عن قول الظالمين علوا كبيرا والجواب عما اوردوه متمسكا لهم من
الايات اما عن قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما بمعناها فهو انه سبحانه نفى ارادته ظلم
العباد اى ظلمه لعباده وهو لا يستلزم نفي ارادته ظلم العباد انفسهم فليس المنفي في الاية
ارادة ظلم بعضهم بعضا فانه كائن ومراد وسنذكر اثناء هذا الاصل جواب قولهم ارادة الظلم
اى ظلمهم لانفسهم الى اخره وافراد قولهم هذا بالجواب يقتضي كونه دليلا برأسه مستقلا كما
سلكناه في هذا التوضيح ويصح ان يكون مع ما قبله دليلا واحدا واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد فهو انه لا تلازم بين الرضى والمحبة وبين

الارادة كما ادعوه اذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه الا ترى ان المريض يريد تعاطي
الدوا وهو يكره تعاطيه لبشاعة طعمه او مرارته وايضا فالرضى ترك الاعتراض على السي
للارادة و توعد والمحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومواخذة والارادة اعم لتخلفها
عنها فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومواخذة واما عن متمسكهم بقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشا
فبانه لا تلازم بين الامر والارادة اذ قد يامر الامر بما لا يريده كالمعتذر لمن لامه في ضرب عبده
بمخالفته امره فيامره بحضرة من لامه وهو لا يريد في هذه الحالة المامور به ليظهر لمن لامه صدقه
وقد تحقق انفكاك الامر عن الارادة فالمعاصي واقعة بارادته تعالى ومشيته وعطف المشية
تفسيري كما مر في عطف الارادة عليها لا بامره ورضاه ومحبته لما قررنا وقال امام الحرمين ان
من حقق لم يكع عن القول بان المعاصي بمحبته ونقله بعضهم معناه عن الشيخ ابي الحسن الاشعري
لتقاربها اي الارادة والمحبة والرضى يريد تقاربها في المعنى لغة فان من اراد شيئا او شاءه فقد
رضيه واحبه وهذا التعليل نقل لكلام امام الحرمين بالمعنى وعبارة الارشاد ومن حقق من ائمتنا
لم يكع عن القول بان المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضى فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه
كفرا معاقبا عليه انتهت وهي ظاهرة في ترادف الارادة والمحبة والرضى وهذا الذي قاله امام
الحرمين خلاف كلام اكثر اهل السنة لتصريحهم بان الكفر مراد له وانه لا يحبه ولا يرضاه وان
المشية والارادة غير المحبة والرضى وان الرضى ترك الاعتراض والمحبة ارادة خاصة
كما بيناه انفا وبعض اهل السنة مشى على ان كلا منهما ارادة خاصة وفسر الرضى بانه الارادة
مع ترك الاعتراض وهو اي ما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم عن الاشعري وان كان لو قال به اهل
السنة لا يلزمهم به اي بسبب القول به ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب اي المعنى
الذي علق به العقاب ورتب عليه هو مخالفة النهي وان كان متعلقه اي متعلق النهي محبوبا كما
يتضح لك فيما بعد من هذا الاصل لكنه اي لكن ما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم عن الاشعري خلاف
النصوص التي سمعت في كتاب الله من قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى فان تولوا فان الله
لا يحب الكافرين ومثله اي مثل لفظ الكافرين في هذا التركيب من المشتق الذي علق به الحكم
اثباتا كان او نفيا يتعلق ما علق به من الحكم الذي هو في الاية نفي المحبة بمبدا الاشتقاق اي المصدر
وهو هنا الكفر فيكون المعنى لا يحب كفرهم وقوله تعالى والله لا يحب الفساد وغير ذلك من النصوص
كقوله تعالى والله لا يحب المفسدين وقوله تعالى انه لا يحب المعتدين والحكم في مثلها متعلق بمبدا الاشتقاق

ع

على ما مر وقد نبه المص على امر زائد على كلام امام الحرمين والاكثر وهو الفرق بين المشية والارادة
عند ابي حنيفة فقال ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله ما يدل على جعل الارادة عنده من جنس الرضى
والمحبة لا من جنس المشية لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الارادة دون مفهوم المشية
روي عنه ان من قال لامراته شئت طلاقك ونواه اي نوى طلاقها بهذا اللفظ طلقت ولو قال
اردته او احببته او رضيته اي اردت طلاقك او احببت طلاقك او رضيت طلاقك ونواه
اي طلاقها في كل من الصور الثلاث لا يقع عليه الطلاق وقولنا نواه استيناف كان سائلا قال على
ماذا ابني ابو حنيفة ما روي عنه فاجيب بانه بناه على ادخال معنى الطلب والميل في مفهوم الارادة
والرضى والمحبوب كل منهما مطلوب ومنه تعالى لطالب الكلام لا يليق فالطلب داخل في مفهومه
وهذا التوجيه لما روي عن ابي حنيفة لانا في القول بان كلا من الرضى والمحبة ارادة خاصة وما دله
عليه هذا النقل عن ابي حنيفة من الفرق بين المشية والارادة هو ايضا خلاف ما عليه الاكثر اي اكثر
اهل السنة وسيعود الكلام اليه في محله من هذا الاصل ولم يتعرض المص لجواب استدلالهم بقوله
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد اجيب عنه بمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعدها
مرادا بل معنى الاية الا لنامرهم بالعبادة ولئن سلم فلا نسلم عموم الاية للقطع بخروج من مات على الصبي
والكفر والعام اذا دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجملا في بقية افراده فلا يصلح دليلا
عندهم فليخرج من مات على الكفر كما يدل عليه قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس
والحق ان الحصر في الاية اضافي والمقصود به انه خلقهم لعبادته لا ليعود اليه منهم نفع كما دل عليه
قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون وليس حصرا حقيقيا كما فهموه واجيب
عن قولهم اي المعتزلة ان ارادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم بالمنع اي منع كون ذلك ظلما حال
كون ذلك المنع مسندا بان الظلم هو التصرف في ملك الغير كرها من غير رضى من المالك اما تصرف
من تصرف في ملكه بحقه فلا اي فليس ظلما بل هو عدل وحق كيف كان وهذا المنع المسند بما ذكر قد
يدفعونه بان صرائح العقول دالة على ان تعذيب المولى ذي الاحسان على ما احسن به من قوله مراد له
ظلم فالملك لا اثر له في نفيه اي في نفي الظلم انما الموثر في نفيه الجناية اي ان يكون المعاقب عليه
جناية من العبد بارتكابه خلاف المراد واجيب من طرف اهل السنة بانه اي ما ذكر من الدفع مبني
على التحسين والتقبيح العقلي كل منهما وسنبطله في الاصل الخامس من هذا الركن وقد يقولون اي
المعتزلة في دفع ما ذكر من كونه مبنيا على التحسين والتقبيح العقليين ليس هذا الذي ذكرناه من كون

بل لما او لعدم دخول الطلب في مفهومها

تعذيب المملوك على فعل مراد سيده ظلما من محل النزاع عندنا وسلم في الحسن والقبح العقليين
لانه اى لان محل النزاع هو تقبيح العقل الفعل في حكم الله تعالى اى جزمه يعني العقل بان حكم الله
تعالى ثابت بالمنع فيما استقبحه العقل واما ادراك العقل الحسن بمعنى صفة كمال او القبح اى
صفة نقص فلا نزاع بيننا وبينهم في ثبوته كما سيأتي اول الاصل الخامس فيمكن ارادتهم اى المعتزلة
اياه اى القبح بهذا المعنى بل هو واجب اى متعين الارادة اذ لو حمل على القبح بالمعنى الذي هو
محل النزاع لكان المعنى ان حكم الله تعالى بانه يمتنع تعالى من التعذيب ويبعد من عاقل ان يقول ان
تكليف الله تعالى متعلق بالله سبحانه اى يبعد ان يقول عاقل ذلك فيكون قولهم تعذيب العبد لفعله
مراد سيده ظلم اى صفة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب حينئذ منع انه صفة نقص في
حقه تعالى وان كان صفة نقص في حقنا اذ لا قبح منه تعالى لا يسأل عما يفعل غايته ان صفة حسنة
خفيت علينا وعلى تقدير التسليم فانما يكون تعذيب العبد لفعله مراد سيده ظلما اذا كان قد
امره السيد بذلك المراد ففعله فعاقبه على فعله اما اذا كان انما امره السيد بشيء ففعل هو
غير ما امر به فلا يكون تعذيبه على ذلك ظلما فان على العبد امتثال امر سيده من غير التفات الى
انه اى ما امر به السيد مراده اى مراد السيد او لا اى او ليس مراده مع ان الارادة غيب
اى امر غائب عنه اى عن العبد لا يصل الى معرفتها لكونها متعلقة بالمأمور به او بغيره واذا انتفى
تعلق العقاب بمخالفة الارادة فلم يبق منه اى لم يبق امر صادر من العبد يصلح لترتب العقاب عليه
الا المخالفة للامر فيحسن عقابه لمخالفة الامر فعاد الظلم الى عقابه اى العبد على فعل ما امره به السيد
لا ما اراده السيد وعاد الحسن الى عقابه اى العبد على مخالفة امره اى السيد فان قيل اذا كان لا
يقع في الوجود الا مراده تعالى كما ذهبتم اليه وقد امر العبد بما لم يرد وقوعه فقد كلفه بما لا يقدر على فعله
وتكليفه بذلك اى بما لا يقدر على فعله ثم عقابه على عدم فعله في التحقيق ليس الا ارادة تعذيبه ابتداء
بلا مخالفة وهذا ايضا اى تكليفه بما لا يقدر على فعله ثم عقابه لكونه لم يفعله امر في نظر العقل اى
بالنسبة الى ما دل عليه العقل بطريق النظر عنه لا يليق لانه ظلم قبيح فيجب تنزيه الله الغني عن العالمين
اى عن وجودهم وطاعتهم عنه متعلق بتنزيه اى تنزيه الله عن هذا الذي ليس بلائق على الوجه الذي
ذكرناه انفا من ان وجوب التنزيه عنه لكونه صفة نقص قبيح بالمعنى المتفق عليه لا بالمعنى المتنازع
فيه بيننا وبينكم قلنا قد جوز الاشاعرة عقلا تكليف ما لا يطاق ولا يرد ما ذكرتم على اصلهم وعلى القول
بانه اى التكليف بما لا يطاق وان جاز عقلا فهو غير واقع وهو الراجح من القولين لهم فالتحقيق ان عقابه

اى العبد انما هو على مخالفته حال كونه مختارا غير مجبور على المخالفة فان تعلق الارادة بمعصيته
لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها ولم يجبره على فعلها بل لا اثر للارادة في ذلك ولا
في شيء منه فكلف الله تعالى كلف من علم منه عدم الامتثال فوقع منه ما علم من عدم الامتثال
كسائر الكفرة فلم يطلع ذلك الوقوع الذي تعلق به العلم بمعنى المكلف الذي هو
الطلب ولم يطلبه بصيغة التفعيل واوله نون اى لم ينسب اليه تعالى طلبه بذلك بان فاق
منا ومنكم ومن سائر المسلمين لعدم تأثير العلم في ايجاد ذلك الكفر المعلوم ووقوعه وفي
سلب اختيار المكلف في اتيانه بذلك الكفر وان كان لا يوجد الا معلومه اى ما هو معلوم
له تعالى فكذا التكليف بما تعلقت الارادة لا اثر لها في الايجاد كالعلم اى كما ان العلم لا اثر له في
الايجاد وهذا اى انتفاء تأثير الارادة في الايجاد لان الارادة صفة شأنها تخصيص وجود
المقدور دون غيره من المقدورات بخصوص وقت وجوده دون غيره من الاوقات السابقة
واللاحقة ليس غير اى ليس شأنها غير ذلك التخصيص ولا يدخل تحت هذا المفهوم بالنصب
مفعول مقدم فاعله قوله تأثير اى لا يدخل مفهوم الارادة تأثير في الايجاد بل تأثير الارادة
في مجرد التخصيص لما علم وقوعه فالجار والمجرور متعلق بالتخصيص وفيه اشارة الى ان
تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فالتأثير في الايجاد خاصية صفة القدرة دون العلم والارادة
وغيرهما من الصفات الالهية اى القدرة انما تؤثر على وفق الارادة اعني في الوقت الذي
تعلقت الارادة بانه اى المقدور اذا وجد عن مؤثره اى المؤثر في وجوده وهو صفة القدرة
كان وجوده فيه اى في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده والعلم الالهي متعلق بهذه الجملة
وقوله انها بفتح الهمزة بدل من هذه الجملة اى متعلق بانها ستكون اى توجد كذلك اى بان
يوجد المقدور متعلقا للارادة على وجه تخصيصه دون غيره بالوجود في ذلك الوقت
دون ما قبله وما بعده ومتعلقا للقدرة على وجه التأثير في وجوده وفق تعلق الارادة
ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق متعلق ذلك العلم وتعلق تلك الارادة متأثرا في وجوده
عن قدرة الله تعالى على ما قدمناه في الاصل السابق من ان للمكلف اختيارا يناط به الثواب والعقاب
على ما عليه اهل السنة او ان للمكلف عزما مستقلا بايجاده على ما اختاره المص فيما مر موصوفا
ذلك العزم بانه تصميم اى لا يعقبه تردد وبانه يوجد الله سبحانه عنده كسب قدرة اى قدرة المكلف
الحادثة لما صمم عليه واختاره كما مر في الاصل السابق لا جبر للمكلف عليه اى على ما صمم عليه وانما

بخلاف اذا كانت الارادة صح

جملة قوله يصمم فى محل نصب نعتا لقوله عزما وجملة قوله يوجد نعت ثان له ولسبب ان تعلق
الارادة الالهية على حسب تعلق العلم الالهى لزم ان ما لم يشا الله لم يكن اى ان ما لم يتعلق
الارادة بوجوده لا يوجد فالجار والمجرور اعنى قوله بسبب متعلق بقوله لزم وذلك اللزوم
انه اى لانه اذا كان العلم متعلقا بان كذا لا يكون المقصود تعلق الارادة بتخصيصه بوقته اذ
كانت الارادة انما تخصص اى شانها ليس الا انها تخصص ما سيوجد بوقته الذى يوجد
فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات فعدم تعلقها بوجود ممكن تابع للعلم بعدم وجوده لا
مؤثر فى عدم وجوده اذ العدم ليس مفتقرا الى مؤثر وظهر بهذا التقرير معنى قول السلف
ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن اى ما تعلقت المشيئة وهى الارادة الالهية بوجوده يوجد
لتعلق العلم بوجوده وما لم يتعلق المشيئة بوجوده لا يوجد لتعلق العلم بعدم وجوده وظهر ايضا
ان لا طلب فى مفهوم الارادة بناء على الفرق بينها وبين المشيئة كما مر عن ابى حنيفة لما عرفت من
ان الارادة ليس مفهومها الا انها صفة تخصص ما سيوجد دون غيره بوقته دون ما قبله
وما بعده من الاوقات وليس فى هذا المفهوم طلب وظهر ايضا ان لا محبة فى مفهوم صفة
الارادة كما قال الاشعرى وجماعة اذ المحبة عندهم اخص من الارادة على ما قدمناه من انها
ارادة لا يتبعها تبعة ومؤاخذة بل لا يستلزمها اى لا يستلزم مفهوم الارادة المحبة اذ
الاعم لا يستلزم الاخص نعم الغالب تعلقها اى الارادة بالمحبوب المطلوب وجوده
فتقارن الارادة المحبة فى متعلقها بان يقع ذلك اتفاقا اى على سبيل الاتفاق لا لزوما
بحيث لا ينفك الارادة عن المحبة لما مر من ان الاعم لا يستلزم الاخص فعن هذا اى عن مقارنة
الارادة المحبة فى متعلقها وقع ذلك الفرع الفقهى عن ابى حنيفة معتبرا فى علة حكمه دخول
الطلب فى مفهوم الارادة اذ المحبوب مطلوب الوجود وللغلبة اى لغلبة تعلق الارادة
بالمحبوب ظن اللزوم بين الارادة والمحبة وهو اى ظن اللزوم بينهما للغلبة المذكورة
بعيد عن المتامل اذ المتامل يفرق بين اللزوم والغلبة الاتفاقية فلا يشتبه احدهما بالاخر
وكثيرا ما يجد الانسان منه اى من نفسه ارادة ما يكره وجوده لامر ما من الامور المقتضية لارادة
ذلك المكروه ولو فرض ان ذلك اى ارادة الانسان ما يكره وجوده لمصلحة اجرها كارادة الكي
تداويا لمحبته حصول الصحة التى هى مصلحة تترتب على الكى لم يخرجه جواب لو اى لو فرض ان ارادة
المكروه لمصلحة تترتب عليه لما اخرجه ذلك عن كونه مكروها فى نفسه لان الكى عبارة عن امساس
النار

٣٤

النار البدن وهو امر مكروه فانه اى فان كونه مكروها هو الثابت فى الواقع ما لغرض اذ
الفرض كونه فى نفسه لامر مكروها فلا يكون غير ما فى الواقع برفع غرابة كان وذلك الغير اى صح
كونه محبوبا فلا يكون كونه محبوبا ثابتا فيه اى فى الواقع فلا يجتمعان وكذا اى وكثيرا ما يجد
الانسان من نفسه ايضا انه لا يريد وجود ما اى امر يحبه وهو اى عدم ارادة وجوده
وان كان لغرض اى لاجل غرض يلزم وجوده لا يخرجه عدم ارادة وجوده لذلك الغرض عن
كونه محبوبا فى نفسه لغرض اى لاجل غرض انه ما زال محبوبا فكونه محبوبا هو الثابت فى الواقع
بسبب فرضه كذلك فلا يكون غير ما فى الواقع اعنى كونه مكروها ما ثابتا فى الواقع فانما يستلزم
الارادة الاذن والاطلاق فى وجود ما يكرهه المريد والاطلاق عطف تفسيرى للاذن
اذ المراد بالاذن معنى الاطلاق وهو عدم المنع من تعلق الاختيار بوجود ذلك المكروه
وانما اطلق سبحانه وجود ما يكرهه فى ملكه تعالى وهو اى والحال انه الملك القهار وحده لا
شريك له ليتم وجه التكليف بلازميه اى بلازمى التكليف وهما الثواب بالفعل اى بسبب
الفعل المطلوب والعقاب للترك اى لاجل الكف عن الاتيان بالمطلوب ولو كان فى مفهوم
صفة الارادة طلب كانت هى صفة الكلام لكن الارادة صفة مغايرة للكلام والقدرة
والعلم شانها ما ذكرنا من تخصيص وجود المقدور دون غيره بخصوص وقت وجوده
دون ما قبله وما بعده من الاوقات وقول من قال الارادة والمشيئة صفة تنافى
العجز والسهو وتقتضى الوجود قد يتوهم انه اى القول المذكور بسبب ذكر الاقتضا
فيه بقوله وتقتضى الوجود كذلك اى كما مر من ان فى مفهوم الارادة طلبا لان الاقتضاء
الطلب واصله طلب القضاء الدين ثم استعمل لمطلق الطلب فيلزم كون صفة الارادة امد الاقتضاء
هى صفة الكلام وليس كذلك اى ليس كما يتوهم فان الاقتضا فى تعريفه اى تعريف من
عرف الارادة بانها صفة تنافى العجز الى اخره منسوب الى الصفة وليس ذلك الاقتضا
المنسوب الى الصفة كلاما انما هو بمعنى الاستلزام يقال اقتضى هذا المعنى كذا اى استلزمه
لعلية اى لكون ذلك المعنى علة واللازم معلولا او لا لعلية كالتلازم بين الشرط والمشروط
فى جانب العدم بحيث يلزم من عدم الشرط عدم المشروط حيث يقال عدم الشرط يقتضى
عدم المشروط بخلاف ما اذا نسب الاقتضا اليه تعالى فانه بمعنى طلبه تعالى الفعل او الكف
فيكون كلاما واذا جعل الاقتضا جزء مفهوم صفة الارادة كان منسوبا اليه تعالى فيكون ارادة

في كلامه تعالى وقد علمت ان الارادة صفة مغايرة للكلام كما مر انفا بخلاف ما اذا جعل
الوجود بمقتضاها اى بمقتضى الارادة بمعنى انها تستلزمه فاذا تعلقت الارادة بوجود
شي لزم ان يوجد بان يتعلق القدرة بوجوده وفق تعلق الارادة ثم المراد من هذا الاقتضا
ما بيناه فيما مر في كلمة ما شا الله كان من انها اي المشية وهي مرادفة للارادة يستلزم
الوجود اى وجود ما تعلقت به اذ كانت تؤثر تخصيصه اى تخصيص ذلك الوجود بوقته
الذى وقع فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات وههنا تنبيه على امر مهم تضمنه قوله وبما
ذكرنا اى في الاصل الثاني من ان محل قدرة العبد هو عزمه المصمم عقب خلق الداعية ثم
والميل والاختيار يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضا والقدر لفسقهم متعلق بقوله احتجاج
اى يظهر بطلان احتجاجهم على ما صدر منهم من الفسق حيث يقولون انه بقضا الله وقدره
لم يكن بقدرتنا اذ ليس القضا والقدر بما يسلب قدرة العزم اى قدرتهم عليه عند خلق الاختيار
لهم فيكون بسبب سلب قدرة العزم جبرا فيصح الاحتجاج من الفاسق على ما اوقع نفسه فيه
من الفسق بل هو الجاني بايجاده ذلك العزم المصمم عند خلق الميل والاختيار كما قال علي رضي
الله عنه لذلك الشيخ الذى سأله روى الاصبغ بن نباتة ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب
رضي الله عنه بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضا الله تعالى
وقدره فقال والذى فلق الحبة وبرا النسمة ما وطينا موطيا ولا هبطنا واديا ولا علونا
تلعة الا بقضا وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب خطاي ما ارى لي من الاجر شيا فقال
له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سايرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون
ولم تكونوا في شي من حالاتكم مكرهين ولا اليه مضطرين فقال الشيخ كيف والقضا والقدر
ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضا لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب
والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تات لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن والقصة بكمالها
في شرح المقاصد بل المراد به اى بالقضا والقدر اما الخلق اى خلق الفعل المقدر المقضي فلا يسلبه
اى فلا يسلب ذلك الخلق العبد عزمه المصمم وكسبه الذى قدمنا انه محل قدرته والعطف
في قوله وكسبه تفسيري اذ لا ينفي خلق الاعمال اى ايجاد الله تعالى اياها ذلك العزم المصمم الذى
هو محل قدرة العبد وقوله واما الحكم قسيم لقوله اما الخلق بكسر الهمزة فيهما اى المراد بالقضا والقدر او هو
حكم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل كما فسره الامام علي رضي الله عنه لذلك الشيخ في بقية القصة فيها

ان

وبالقضا والقدر

ان الشيخ قال لعلي رضي الله عنه فما القضا والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم
تلا قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وهو اى الحكم اما ان يرجع الى صفة الكلام
ويكون العطف في قول سيدنا علي والحكم تفسيريا تفسير ما بعده قوله الامر اذ الامر كلام نفسي
او يرجع الى صفة العلم ولا تاثير للكلام ولا للعلم في ايجاد الاعمال بل تعلق الكلام تعلق طلب
ونحوه وتعلق العلم تعلق كشف ولا تعلق شي منهما تعلق تاثير كما لا يخفى واذا لم يكن تعلقهما
تعلق تاثير فكيف يجري ان لا يسلبا ذلك العزم اى فبسبب كون الكلام والعلم لا تاثير لهما وكون
الخلق يتعلق تعلق التاثير كانا احق من الخلق بان لا يسلبا ذلك العزم والكسب الذى هو محل
قدرة العبد وقوله والاعلام بكسر الهمزة ايضا قد يراد به اي بالقضا والقدر كقوله قدرنا
انها لمن الغابرين اى اعلمنا بذلك لان قدرنا من قول الملائكة والقدر بمعنى الخلق او بمعنى
الحكم لا يصح اسناده اليهم حقيقة وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب الاية اى اعلمناهم
وقضينا اليه ذلك الامر اى اعلمنا لوطا ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين وعدى بالى
لتضمنه معنى اوحينا وقد غير المصنف الاسلوب حيث لم يقل واما الاعلام واتى بقد التقليلية
للاشارة الى ان ورود القضا والقدر مرادا بهما الاعلام قليل بالنسبة الى ورودهما
مرادا بهما الخلق او العلم والاوجه اى الاظهر توجيها انه اى القضا يرجع الى صفة العلم لا الى صفة
الكلام الا ان صح فيه اعني في المفعول معصية معنى الخبر بان يصح ان يراد بلفظ القضا المتعلق
به ان وقوعه معصية خبر وهو نوع من الكلام النفسي وكذا الاعلام اذا كان هو المراد
بالقضا يرجع اليه اى الى الكلام اذ انما يكون الاعلام عنه اي ناشيا عن الكلام النفسي
والجار اعني الى في قوله ويرجع متعلق بقوله اجاب والرجع مصدر بمعنى الرد اى ورود
معنى القضا الى صفة العلم اجاب العلامة بدر الدين محمد بن اسعد التستري تلميذ القاضي
ناصر الدين البيضاوي عن سوال اليهودي المنظوم وهو سوال نظمه بعض المعتزلة على
لسان يهودي ويقال ان الذى نظمه الشيخ البقي لوجود قافيتين اولاهما مفتوحة وهو
الذى قتل على الزندقة في ولاية شيخ الاسلام ابن دقيق العيد وذلك حيث قال الناظم
المذكور ايا علما الدين ذمي دينكم تحير دلوه باوضح حجة اذا ما قضى ربي بكفري بزعمكم
ولم يرضه مني فما وجه حيلتي فاجاب عن هذا السوال علماء ذلك العصر نظما ونثرا ومنهم التستري
قال في جوابه نعني قضا الله بالكفر علمه بعلم قديم سره في الخليقة والظاهره من بعد ذاك مطابقا [illegible]

[illegible] اجاب بنظم [illegible]
[illegible] بالعدل [illegible]

وصدر السيتري حاصله اي حاصل جواب النظم مثلا ان قال معنى قضا الله تعالى بكفر الكافر
انه تعالى علم ما لا شيا الى اخرها هو حاصل البيتين ولكن ينبغي ان يعلم ان البيت الاول منهما تفسير
لمعنى القضا والثاني منهما تفسير لمعنى القدر فمعنى قضائه تعالى علمه الاشيا ان لا بعلم القدم
واما معنى القدر فهو اظهاره اي ايجاده تعالى بقدرته الازلية ما تعلق علمه بوجوده على
الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده فان قيل رجع القضا الى العلم طريق الفلاسفة واما
الاشاعرة فطريقتهم رجع القضا الى الارادة والقدر الى الخلق كما قرره السيد في شرح المواقف
قال اعلم ان قضا الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشيا على ما هي عليه
فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما
عند الفلاسفة فالقضا عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظم
واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدا لفيضان الموجودات من حيث
جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على
الوجه الذي تقرر في القضا قلنا رجع القضا الى العلم على الوجه الذي قلناه من طريق
الاشاعرة ايضا وهو مغاير لطريق الفلاسفة المذكورة فرجعه الى العلم عند الاشاعرة على
منوال رجعه الى الارادة المذكوره في شرح المواقف فان يقال القضا عبارة عن علمه تعالى ازلا
بوجود الاشيا على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على وجه يطابق تعلق العلم به كما
قيل في رجع القضا الى الارادة انه ارادته تعالى الازلية الى اخرها فعلنا تحقق شرح المواقف
وقد ذكرنا ما فيه معنى اي غنية في ظهور ان لا اثر للعلم وهذا امر يذكره سوى ما قدمناه
فنزلك وضوحا وهو انك لو كنت حاسبا لسير الشمس والقمر فعلمت من طريق الحساب
قبل يوم كذا ان يوم كذا المذكور يكون كسوفا اي يوم كسوف حذف المضاف واقيم المضاف
اليه مقامه فلما جا يوم كذا ووقع ذلك الكسوف الذي كنت علمته فهل تظن ان علمك السابق
هو الذي اثر في وجوده لا سبيل الى ان تظن فيك لك كذلك ما نحن فيه وقوا العلم القديم
لا يوثر العلم في وجوده انما تقع بكسب العبد محاله فيه وغاية الامر ان الله جل وعلا له
كمال العلم فكان علمه محيطا بكل ما يكون انه سيكون وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارا لهم المخلوق
لهم عند الفعل وعموم المصر عليه الذي هو محل تقديرهم فلا يبطل التكليف ومن جعل القضا
وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجملا والقدر وجودها اي المخلوقات في الاعيان مفصلا

من

من شارحي الطوالع للقاضي البيضاوي لا يخلو اما ان يريد وجودها في اللوح المحفوظ
الوجود في الكتابة او يريد به العلم فان اراد الوجود الخطي اي في الكتابة حتى يستلزم ذلك
حدوث القضا لان الكتابة حادثة فهو اي فالقضا بهذا التفسير اولى بعدم التاثير وانما
تقدم الجار والمجرور على قوله اولى للاهتمام وان رد القضا الى العلم فواجب اي
فذلك الرد واجب وهو الذي ارتضيناه انفا ولما كان هنا موضع سوال فصله المص
بما قال ولما قوله عليه الصلاه والسلام فحج ادم موسى لقوله اي لقول ادم لموسى
اتلومني على امر كتبه الله علي قبل ان اخلق الى اخره فالمراد ان ادم حجه اي ظهر عليه في الحجة
في دفع اللوم عنه بعد التوبة والحديث في الصحيحين وغيرهما من حديث ابي هريرة
بالفاظ منها للبخاري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج ادم وموسى فقال له موسى انت
ادم الذي اخرجتك خطيئتك من الجنة فقال له ادم انت موسى الذي اصطفاك الله برسالته
وبكلامه ثم تلومني على امر قد قدر علي قبل ان اخلق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فحج ادم موسى وقوله اذ المراد بيان للمقصود من الحديث واستدلال لكونه المقصود
فالمقصود اللوم بعد التوبة على امر قضي قبل ان اخلق وانما حملناه على ذلك لا على اللوم
على المعصية مطلقا قبل التوبة وبعدها للاجماع على توجه اللوم على المعصية قبل التوبة
وعلى انتفائه اي اللوم بعدها اي بعد التوبة ويكون قوله اي قول ادم كتبه الله الى
اخره حكاية للواقع لا احتجاجا بالقدر لدفع اللوم على المعصية مطلقا هذا الذي ذكرناه
من ان هذا حكاية للواقع لا احتجاج بالقدر وان معنى الحديث ما حملناه عليه هو
موجب الدليل بفتح الجيم اي الذي اقتضاه الدليل وهو ما سبق من الاجماع على
الامرين لان الاجماع على توجه اللوم بعد المعصية وقبل التوبة يقتضي امتناع اجراء
الحديث على ظاهره من الاحتجاج بالقدر والاجماع على انتفا اللوم بعد التوبة يقتضي
صحة حمل الحديث على ما ذكر فان قيل حاصل ما ذكرتم ان المعاصي واقعة بقضا الله تعالى
وقد تقرر انه يجب الرضى اي رضى العبد بالقضا اتفاقا فيجب حينئذ الرضى بالمعاصي
التي منها الكفر وهو باطل اجماعا لان الرضى بالكفر كفر اجماعا قلنا الملازمة بين وجوب
الرضى بالقضا وبين وجوب الرضى بالمعاصي ممنوعة فلا يستلزم الرضى بالقضا الرضى
بها بل يجب الرضى بالقضا اي حكم الله تعالى الصادر عنه لا بالمقضي اذا كان منهيا عنه وهو

المعصية لان الاول اى الرضا صفة تعالى وتقدس والثاني اي المقضي متعلقها الذي منع
منه سبحانه ثم وجد على خلاف رضاه تعالى على ما عرفت من الفرق بين الارادة والرضى على ما
عليه اكثر اهل السنة من عدم تأثير القضاء في ايجاده ولا سلب تكليف فقد منع الاستلزام عنه بل
وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء لما قدمناه في تقرير رجع القضاء الى العلم او الى الارادة
هذا تقرير ما في المتن وهو جواب مشهور وقد اورد عليه انه لا معنى للرضى بصفة من صفات
الله انما الرضى بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي وحينئذ فالاولى ان يجاب بان الرضى
بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى وقد اوضحه السيد في شرح المواقف فقال
ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد
باعتبار محليته له واتصافه به واتكاله باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضى
به باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر لانه ليس يلزم من وجوب الرضى
بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضى به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر اذ لو صح
ذلك لوجب الرضى بموت الانبياء من حيث وقوعه صفة لهم وانه باطل اجماعا والله الموفق

الاصل الرابع في بيان انه لا يجب على الله تعالى شيء قال الامام الحجة حجة الاسلام انه سبحانه
وتعالى متفضل بالخلق وهو الايجاد مطلقا والاختراع وهو الايجاد لا على مثال سابق ونعمة
الايجاد شاملة لكل موجود وهو سبحانه متطول بتكليف العباد اى متفضل به عليهم حيث
جعلهم اهلا لان يخاطبهم بالامر والنهي والطول الفضل والزيادة فالمتطول والمتفضل
تفنن في العبارة وليس الخلق والتكليف واجبا عليه سبحانه وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك
اى كل من الخلق والتكليف لما فيه من مصلحة العباد انتهى كلام حجة الاسلام واعلم انه قد اشتهر
عن المعتزلة انهم يوجبون امورا خمسة اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية
ورعاية الاصلح للعباد والعوض على الالام وقل من يذكر عنهم ايجاب ابتداء الخلق بل الذي
الذي اشتهر ذكره عنهم انه اذا خلق العبد وكلف بالتكاليف للمعقول فيها وجب اقداره على
الافعال التي كلف بها وازاحة علله وكل ما كان اصلح ما يمكن له في الدنيا والدين او في الدين
فقط من هنا ثبت لهم الاول للبغداديين والثاني للبصريين وهذا هو المعبر عنه بالاصلح من
جملة الامور الخمسة التي قدمناها ذكرها قال امام الحرمين في الارشاد بعد نقل ما ذكرنا عن البصريين
من المعتزلة من ان العبد اذا خلق وكلف الى اخر ما ذكرنا ما نصه فقد يتوهم متوهم انه يجب

عل

عليه تعالى الابتداء باكمال العقل لاجل التكليف وليس هذا مذهبا لهم يعني البصريين ولم
يستوف المص مقصود كلام الامام ليظهر منشأ التوهم وقد نقل الامام في الارشاد اولا
عن البغداديين من المعتزلة ان ابتداء الخلق واجب على الله وجوب الحكمة وانه اذا خلق
الذين علم انه يكلفهم فيجب اكمال عقولهم واقدارهم وازاحة عللهم ثم نقل عن البصريين منهم
انهم انكروا معظم ذلك يعني ايجاب ابتداء الخلق وايجاب اكمال العقل كما دل عليه كلامه
ونقل اجماع الفريقين البغدادية والبصرية منهم على ان الرب سبحانه اذا خلق عبده واكمل عقله
لا يتركه هملا بل يجب عليه ان يقدره ويمكنه من نيل المراشد ثم قال امام الحرمين ونقل اصحاب
المقالات عن هؤلاء المطلق يعني المعتزلة انه يجب على الله تعالى فعل الاصلح في الدين واما الصلاح
في فعل الاصلح في الدنيا وهذا النقل فيه تجوز وظاهره يوهم ذلك الا فقد يتوهم المتوهم انه يجب
عند البصريين الابتداء باكمال العقل لاجل التكليف وليس ذلك مذهبا لهم الذي مذهب
منهم فالذي ينتحله البصريون انه تعالى متفضل باكمال العقل ابتداء والذي يجب عليه اثبات
اسباب التكليف انتهى كلام الارشاد وبه يظهر ان منشأ التوهم اطلاق اصحاب
المقالات النقل عن المعتزلة دون التفصيل الواقع في كلام الامام اولا ثم قال الحجة حجة الاسلام
في الرسالة ردا عليهم المراد بالواجب احد امرين اما الفعل الذي في تركه ضرر اما اجل اى
في الاخرة عرف بالشرع كما يقال يجب طاعة الله او عاجل اى في الدنيا وان عرف بالعقل
كما يقال يجب على العطشان الشرب كيلا يموت ومعنى الوجوب هنا ترجح الفعل على الترك
لما يتعلق من الضرر بالترك كما فسره به الحجة في الاقتصاد واما ان يراد به الذي عدمه
يؤدي الى امر محال كما يقال وجود المعلوم اي ما تعلق علم الله تعالى بوقوعه واجب وقوعه اذ عدمه
يؤدي الى محال وهو ان يصير العلم جهلا فان اراد الخصم وهو المعتزلي بقوله ان ابتداء
الخلق مثلا واجب المعنى الاول وهو ان في تركه ضررا اجلا او عاجلا فقد عرضه تعالى
للضرر ولحوق الضرر محال في حقه تعالى والقول به كفر قطعا او اراد المعنى الثاني وهو
ان عدمه يؤدي الى محال فهو مسلم حيث نظرا الى ان ابتداء الخلق والتكليف قد تعلق
العلم بوقوعه اذ بعد سبق العلم بوقوع شيء لا بد من وجود ذلك الشيء المعلوم وقوعه او
اراد الخصم بكون ابتداء الخلق واجبا معنى ثالثا فهو غير مفهوم انتهى كلام الحجة وقد حقق المص
ان المعتزلة يريدون المعنى الثاني وهو الذي عدمه يؤدي الى محال لكن ليس هو انقلاب
العلم جهلا بل البخل مثلا واعلم انهم يعني المعتزلة يريدون بالواجب ما اي فعلا يثبت بتركه

نقص في نظر العقل والجار والمجرور متعلق بقوله ثبت وثبوت النقص بسبب ترك
مقتضى قيام الداعي الى ذلك الفعل وحذف متعلق النقص للعلم به مع تعظم جناب
البارى تعالى عن ان يجرى اسمه على اللسان مع اضافة هذه الكلمة المستهجنة وهو اى الداعي
هنا كمال القدرة الالهية والغنى المطلق مع انتفا الصارف عن ذلك الفعل فترك المراعاة
المذكورة فيما مر بعضها الا بلطفها وهى مراعاة ما هو اصلح للعبد فى الدين فقط او فى الدين
والدنيا مع ذلك اى مع قيام الداعي وانتفا الصارف بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فيجب ما
اقتضاه قيام الداعي اى لا يمكن ان يقع غيره لتعاليه سبحانه عما لا يليق وهذا الذي يريده
هو المعنى الثانى الذى ذكره حجة الاسلام فان حاصله ان عدم الفعل يودي الى محال فى حقه
سبحانه وتعالى وظاهر تسليم الحجة رحمه الله المعنى الثانى انهم اذا قصدوا معنى قولنا المعلوم
يجب وقوعه فهو معنى صحيح ومراده اى مراد حجة الاسلام رحمه الله بتسليم اطلاق لفظ الوجوب
فقط لهذا المعنى لا تسليم اطلاقه مع موضوعه اى مع تسليم ما وضع له عندهم وهو ان
الواجب ما يستحق تاركه نقص في نظر العقل وهو فيما نحن فيه البخل كما مر فان هذا عين
مذهب الاعتزال وانما مراده ان اسند الخلق واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وان
اسند التكليف كذلك لان عدم وقوعه يودى الى محال هو انقلاب العلم جهلا وهذا غير
ملاق لمقصود اهل الاعتزال والا اي وان لا يكن ذلك مراد حجة الاسلام بان سلم لهم
اطلاق الوجوب مع تسليم موضوعه فى كلامهم على ما قدمناه لزم ان يسلم ان كل اصلح للعبد
يجب وقوعه لان كل ما علم وقوعه للعبد فهو الاصلح له عندهم زعما منهم ان هذا مبالغة
فى تنزيه البارى تعالى اذ لا يخفى ان كل مسلم فانما يقصد المبالغة فى تنزيه البارى سبحانه
بما ينسبه اليه فلا يمكن القول بوجوب الاصلح على الله سبحانه الامع القول بان كل ما وقع فى
الدارين فهو الاصلح للعباد لما مر عنهم من انه يستحق تركه ما لم يقع منه نقص فى نظر العقل
وهو محال فى حقه سبحانه وصرح الامام يعنى امام الحرمين بتبعهم هذا المعنى من كلام ابي القاسم
الكعبي وهو من رؤس معتزلة بغداد وصرح اى الامام بانهم يعنى معتزلة بغداد قالوا ان
تخليد الكفار فى النار والاغلال اصلح لهم فى الاخرة وكذا الاصلح للفسقة عندهم فى الدنيا
ان يلعنهم ويحبط اعمالهم واذا انتهوا الى ذلك سقطت مكالمتهم كما قال الامام فى الارشاد
لان كلا من الامرين عناد ومكابرة فى الضروريات فحقيقة الخلاف بيننا وبينهم فى موضعين
احدهما كون كل واقع روعي فيه الاصلح للعباد والثانى انه لو لم يكن ذلك اى لو لم يكن كل واقع

روعي

روعي فيه الاصلح للعباد بان وقع ما ليس اصلح لهم كان وقوعه نقصا لما مر من ان المنع
من الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه وقد علم ان قولهم فى كل منهما خطا لما لزم عليه من العناد
ومكابرة الضرورة كما قدمناه ولزمهم مع ذلك خطا ثالث فقالوا به وهو اي ذلك الخطا عدم
قدرته على اصلاحهم يعنى الكفار والفسقة وهدايتهم من ضلالتهم ولزومه لهم من قولهم
بوجوب الاصلح وتفسيرهم الواجب بانه الذى لا يمكن ان يقع غيره اذ قد كان من معلومه
تخليدهم فى النار الذى هو اصلح لهم عند المعتزلة ووقوع خلاف معلومه تعالى محال لما مر من
استلزامه المحال الذى هو البخل فلا تتعلق القدرة به اى بالوقوع المذكور لما تقرر من
ان متعلقها الممكن دون الواجب والممتنع فلا يكون قادرا على هدايتهم تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة كما تقرر وقد ورد الكتاب العزيز بصحة تعلق
الارادة به قال تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا وقال تعالى ولو شئنا لآتينا كل
نفس هداها وقال تعالى ولو شاء الله لجعلهم امة واحدة اي مهتدين او ضالين الى
غير ذلك من الايات المنبئة فى الاستعمال العربي المتعارف لاهل اللسان كون مقابل الواقع
مما يدخل تحت مشيئته تعالى فيكون داخلا تحت قدرته سبحانه وتعالى ولو انه لا يفعله اى لا يقع
فعله تعالى له الواقع ذلك لا امتناعا على ما وفق العلم بان لا يفعله لا يسلبه الامكان الذاتى
المقتضى لصحة تعلق القدرة به وقال اى الذى سلب الامكان الذاتى فكان ممتنعا لذاته
كاجتماع الضدين هو الذى لا يتعلق به القدرة لعدم صلاحيته لتعلقها لا القصور فى القدرة
فانها كاملة اى استحالة وقوع خلاف معلومه تعالى لغيره وهو تعلق العلم بعدم وقوعه لا
لذاته والحاصل ان ما امتنع وقوعه لتعلق العلم بعدم وقوعه ممكن لذاته ممتنع لغيره وامتناعه
لغيره لا يسلبه الامكان الذاتى المصحح لتعلق القدرة به فزعمهم انه غير مقدور بمعنى انه لا يصح
تعلق القدرة به باطل ولبس لهم اى للمعتزلة فى هذا المطلوب وهو زعمهم الوجوب على الله تعالى
مستمسك يعتد به شئ م
من السمع اى يستمسكون به مستمسك يكبرها اى له استمسال اى ادنى قوة
ونحن معشر اهل السنة لا ندين الله تعالى بما زعموه بل دين الذى ندين الله به اعتقادا ان الله
سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسال عما يفعل كما نطق به كتابه العزيز فى الايات الثلاث المشار
اليها وهى قوله تعالى ان الله يفعل ما يشاء وقوله تعالى ان الله يحكم ما يريد وقوله تعالى لا يسال عما يفعل
كل عوض وابتدا انما خلقه سبحانه من الرزق فهو فضل منه عليهم بلا استحقاق عليه تعالى لا يقبح منه

تركه اذ استحقاق ذلك الرزق انما يكون لغير الملوك فاما الملوك بجملة هويته اى ذاته المشخصة وقدرته وافعاله كيف يستحق بعمله على مالكه اجرا ورعاية مصلحة فضلا عما اي عن ان يستحق رعاية ما هو الاصلح وهواى والحال ان ذلك الملوك مستحق عليه ذلك العمل لمالكه اواى ل ان ذلك العمل مستحق على ذلك الملوك لمالكه فمرجع قوله هو اما الملوك واما العمل وغاية ما في منع الرزق انه نوع امانة لمن منعه من الخلق وله تعالى ان يميتهم ايضا فامنا ومنهم وقدره المص مستكم بقوله ان ترك رعاية الاصلح غل يجب بشرطه تعالى عنه فعال وليس يلزم في تمام الكرم ونفى البخل بالنسبة للسيد بلوغ اقصى الغايات الممكنة في الاحسان الى كل عبد بل هو سبحانه الحكيم والحكمة وهي عبارة عن كمال العلم واحسان العمل واتقان الصنع يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطا لمن يشا والمنع لمن يشا دون ايجاب بسلب الاختيار والمشيئة كما قال تعالى ذلك فضل الله يوتيه من يشاء سبحانه كمال الصفات التى دلت عليها اسماءه الحسنى الواردة في الكتاب والسنة وتسمى معظمها صفات ايضا من الكريم وقد قيل في معناه انه المتفضل الذى يعطى من غير وسيلة والمسئلة والمتجاوز الذى يعفو عن العقاب ولا يستقصى في العتاب وقيل معناه المقدس عن النقايص والعيوب ومن هذا قولهم كرائم الاموال لنفايسها والكريم هو الواسع العطا وشديد العقاب وعدم بعضها نقص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واقتضت هذه الصفات الكريمة متعلقات اى امورا يتعلق الصفات بها فانقسم الخلق لذلك الى شقى بعدله وسعيد بفضله كما قال تعالى فريق فى الجنة وفريق فى السعير مع ان الكرم والفضل يتعلق بالكل البر والفاجر والمومن والكافر فان الكافر منعم عليه فى الدنيا على راى القاضى ابى بكر منها كما المقول انعم عليه خالقه تعالى بما خوله اى اعطاه من قوى ظاهرة وباطنة وامور يلتذ بها الا ان الشيخ ابا الحسن الاشعرى ذهب الى ان ما اوتيه الكافر فى الدنيا من قوى وملاذ استدراج له فهى فى الحقيقة نقمة عليه قال شيخنا ما ذهب اليه اذا كان ذلك الامر الذى ناله فى الدنيا مذهبه عن الله تعالى فليس بخير بل هو نقمة قال الله تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم فى الخيرات بل لا يشعرون فقوله من مال وبنين بيان لما وقوله نسارع لهم فى الخيرات خبر ان وقوله بل لا يشعرون انتقال الى بيان انهم كالبهائم لا شعور لهم ليتاملوا فيعلموا ان ذلك الامداد استدراج لا مسارعة فى الخير وقد بالغ المص مذهب القاضى فقال فكم تكرر فى القران حكاية قول الانبياء للكفار الذين بعثوا اليهم فاذكروا الا الله اى نعمه فكم الا فى انفسهم نعم وطغيانهم واقع باختيارهم

فلا

تتبع الكافر

فلا يخرج به عن كونها نعما فى انفسها وان كانت تلك النعم سببا للتمادى على ما هم عليه اعتقادهم ان ما هم عليه من الضلال مرضى لى لقيم وانه لو لم يكن كذلك لما انعم عليهم فلم يحملهم تلك النعم الى الكفر واعلم ان الاشعرى لا ينكر كونها تسمى نعما انما يذهب الى ان حكمة ايصالها اليهم استدراجهم ليكون الحجة عليهم ابلغ لا ان ينعموا بها فى الدنيا كما قال تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واختلف مشايخنا معشر الحنفية فى انه هل يستجاب للكافر دعوة فقيل لا يستجاب له دعوة فى امر الاخرة ولا فى امر الدنيا وان نال شيئا منها فهو نعم ونفى الاستجابة منقول فى معالم التنزيل عن ابن عباس من رواية الضحاك فى تفسير قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا فى ضلال وبه استدل لهذا القول وفى شرح العقايد اختلف المشايخ فى انه هل يجوز ان تعالى يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور وجعل محل الخلاف جواز اطلاق اللفظ وما جرى عليه شيخنا المص من ان الاستجابة اقرب وعليه جرى الدوالى من الشافعية فى كتابه بحر المذهب حيث نقل الخلاف فى المسئلة فاى فعلى هذا القول وهو نفى استجابة دعائه ما قد يقع عند دعائه من الامور التى يدعوا بها كان منجزا فى علم الله تعالى له غير معلق فيه اى فى علم الله بدعائه وقيل نعم يستجاب له فى امر الدنيا لا فى امر الاخرة لان قوله تعالى انك من المنظرين بعد حكاية قول ابليس رب انظرنى الى يوم يبعثون اجابة لابليس والى هذا ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسى ولما كان القول الاول من هذا الخلاف قد يوهم ان الكافر لا يناله الرحمة فى الدنيا مع ان الرحمة تعم فى الدنيا البر والفاجر والمومن والكافر نفى المص هذا الوهم بقوله ومع هذا اى مع هذا الخلاف المشتمل على القول بنفى استجابته تعالى دعاء الكافر فرحمته تعالى سبقت غضبه كما نطق به الحديث حتى ان مظاهر الكرم والجود والرحمة من عباده اكثر من مظاهر الغضب والمظاهر جمع مظهر بالفتح وهو موضع الظهور اى مواضع ظهور اثار الرحمة ومواضع ظهور اثار الغضب ومن فى قوله من عباده بيانية متعلقة بقوله مظاهر اراد بها المنازل لاهل النار اكثر حصى اى عددا من اهل الجنة من الحور والولدان ومومنى الجن والانس ومن الملائكة وهم منذ الاف لا تحصى من السنين يرد منهم كل يوم سبعون الفا الى البيت المعمور لا يعودون اليه ابدا كما ورد فى حديث الاسرا فى صحيح مسلم وغيره واعلم ان من عادة العرب ان يعد واما استكثروه بالحصى لجعلوا لكل فرد من افراده حصاة ثم يعدوا الحصى فاذا قصد واعد جمع من كثرة افرادها وجعلوا الكل فرد حصاة كان الاكثر عددا اكثر حصى

استجابة دعاء الكافر

رحمة غضب

الصحيح

قال الحجة حجة الاسلام في دفع قولهم اي المعتزلة بوجوب الاصلح انه اذا لم يتضرر تعالى بترك
مصلحة العباد لم يكن للوجوب معنى في حقه تعالى ثم مصلحة العباد في ان يخلقهم في الجنة لا في
دار البلاء اي الدنيا معرضين لخطر العقاب بارتكاب الخطايا وهذا تلخيص لكلام حجة الاسلام
وعبارته ثم مصلحة العباد في ان يخلقهم في الجنة فاما ان يخلقهم في دار البلايا ويعرضهم للخطايا
ثم يهدفهم لخطر العقاب وهول العرض والحساب فما في ذلك غبطة لاولي الالباب والا بعد
عليه كما لا معناه ان معنى هذا الوجوب عندهم كونه اي كون ذلك الامر الواجب لا بد منه وتوقع
وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه المحال وهو اتصافه تعالى بها اي بالبخل الذي لا يجوز عليه
على زعمهم متعلق بقوله لاستلزامه فلا يكون تعالى جوادا اي بسبب هذا الوجوب معرضا بفتح
الراء للضرر كما الزمهم به الحجة لان المعرض له اي للضرر انما يلزم لو كان الايجاب مبنيا على التخيير
في فعل ذلك الامر الواجب وتركه كما ينبئ عنه التعبير بالترك في قول حجة الاسلام اما ان يراد
بالواجب الفعل الذي في تركه ضرر وليس هذا الذي قالته المعتزلة هنا من وجوب عليه
الاصلح كذلك اي مبنيا على التخيير لان حاصل كلامهم فيه سلب قدرته تعالى عن
ترك ما هو الاصلح فليس قادرا عليه عندهم لامتناع قدرته عن الاتصاف بما لا يليق به
قلنا اي فيلزمهم امتناع قدرته سبحانه عن ترك ما هو الاصلح حكموا بان كل ما علم كونه اي
وقوعه ووجوده من خلود اهل النار فيها ولعن الفساق وحبط اعمالهم على قولهم هو
الاصلح فقولهم يجب الاصلح كقولنا يجب ان لا يتصف تعالى بنقص وكقولنا يجب وقوع
وعده تعالى فالسبيل الى دفعهم انما هو منع كون كل واقع هو الاصلح لمن وقع له ومنع
لزوم ما لا يليق به تعالى اي البخل الذي زعموا لزومه من ان لا يعطي الملك المعظم كل فرد
من العبيد اقصى ما في وسعه اي طاقته ذلك الملك المعظم او ان لا يعطي كل فرد من العبيد مصلحته
وقوله جبرا حال مما تضمنه يعطي اي حال كون ذلك الاعطاء جبرا اي مجبرا عليه دون اختيار
بعد ان عرفه اي عرف كل فرد من العبيد يعني المكلفين طريقها اي المصلحة واقدره اي جعل له
قدرة عليها وعلى خلافها وليس في ذلك القول بان كل واقع هو الاصلح وبلزوم ما لا يليق بتقدير
عدم اعطاء الملك المعظم كل فرد اقصى ما في الوسع الا نقص في الغريزة اي الطبيعة بمعنى انه صادر
عن عقل ناقص فهو عن نقص العقل الذي يحتاج معه الفهم بنقص الغريزة وكذا كون الخلود
في النيران اصلح لمن فعل به ذلك الخلود فيها من مشاهدة جمال رب العالمين في اعالي الجنان او كونه

اما هي ح

بتقدير ح

ولم يحسن على خلافها

اصلح

اصلح من مجرد نعيم الجنان صادر عن نقص في الغريزة اي خلل في العقل وهذا القول ايضا
اعني كون الخلود في النيران اصلح انكار للضروريات من انتهى اليه كان معاندا فيسقط
الكلام معه ومن مشهور دفعهم اي دفع المعتزلة بابطال ما زعموه مناظرة ابي الحسن
الاشعري مع ابي علي الجبائي راس اهل الاعتزال في اواخر المائة وما بعدها وكان الاشعري
تلميذه وعلى مذهبه فتاب وصار اماما في السنة قال اي الاشعري له اي للجبائي لو ان صبيا
مات فراى منزلة رفيعة في الجنة لبالغ مسلم فقال يا رب لم لم تعمر حياتي حتى ابلغ فاجتهد
في الطاعة فانال منزلة رفيعة مثله قال اي الجبائي يقول الله تعالى له اي للصبي علمت انك
لو بلغت عصيت فكان الاصلح لك الموت في سن الصبا قال اي الاشعري للجبائي
فينادي صنف الكفار من دركات لظى ما لك يا رب لما علمت انا اذا بلغنا عصينا فهلا امتنا
في الصبا فانا راضون بما دون منزلة الصبي فانقطع الجبائي وتاب الامام الاشعري عن
الاعتزال ورجع الى ما كان عليه السلف واخذ في نقض قواعد المعتزلة قال المصنف وقد
استغنينا بهذا اي بما سقناه في الاصل الرابع من عدم وجوب رعاية الاصلح عما ذكره
حجة الاسلام في الاصل السابع لانه عقد الاصل الرابع لعدم وجوب ابتداء الخلق والتكليف
والاصل السابع لعدم وجوب رعاية الاصلح وقد راى المصنف ان الانسب ايرادهما معا
في الاصل الرابع واعلم ان المشهور ان مناظرة الاشعري والجبائي في ثلاثة اخوة احدهم
مطيع مات على الطاعة والاخر عاص مات على المعصية والثالث مات صغيرا كما هو مذكور
في المواقف واول شرح العقائد ولما راى المصنف ما في عقيدة حجة الاسلام منطبق مقصوده
على ذلك اورد حكايته بالمعنى وعبارة حجة الاسلام وليت شعري بم يجيب المعتزلي عن
مسألة نفرضها عليهم وهو ان نفرض مناظرة في الآخرة بين صبي مات مسلما وبين بالغ مات مسلما
اي طائعا الى آخر كلامه فلم يحك ما ذكره عين حكاية الاشعري والجبائي وقيد الصبي بالمسلم ولم
يقيده المصنف بذلك بناء على القول بان اطفال الكفار لا يدخلون النار وهو الجاري على اصول المعتزلة
والراجح عندنا والله اعلم

الاصل الخامس

في الحسن والقبح العقليين وهو الاصل
الثامن في كلام حجة الاسلام وقد اوسع فيه المصنف فابتدا بتحرير محل النزاع فيها بيننا وبين
المعتزلة فذكر كغيره انهما يطلقان لثلاثة معان ليس الاول ولا الثاني منها محلا للنزاع وانما
محل النزاع المعنى الثالث فقال لا نزاع في استقلال العقل بادراك الحسن والقبح بمعنى

صفة الكمال وصفة النقص كالعلم والجهل وكالعدل والظلم فان العقل يستقل بادراك
حسن العلم والعدل وقبح الجهل والظلم ورد شرع ام لا وكذا لا نزاع في استقلال العقل
بادراك الحسن والقبح بمعنى ملائمة الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة الى اعدائه فانه عندهم
حسن وبالنسبة الى اوليائه فانه عندهم قبيح وتعبير المص بملائمة الغرض وعدمها اولى من
تعبير بعضهم عن هذا المعنى بملائمة الطبع ومنافرته لان ملائمة الغرض اعم كما يظهر للمتامل
وملائمة الطبع كحسن الحلو وقبح المر فالعقل يستقل بادراك الحسن والقبح بهذا المعنى اتفاقا
منا ومنهم وانما النزاع بيننا وبينهم في استقلاله اى العقل بدركه ليسكون الرأى ادراك
ما ذكر من القبح والحسن في حكم الله تعالى فقالت المعتزلة نعم بهذا المعنى عقلا ان قالوا بيانا
لمرادهم بحكم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع متعلق بقوله حكم اى ثبوت حكم الله تعالى بالمنع
من الفعل الواقع ذلك المنع على وجه ينتهض معه الفعل سببا للعقاب اذا ادرك العقل قبحه
قالوا ونحكم العقل بثبوت حكم جل ذكره فيه اى في الفعل بالايجاب له والثواب بفعله اى
ايجاده في الخارج والعقاب بتركه اذا ادرك طرفي للجزم اى بجزم العقل بذلك وقت ادراكه
حسنه على وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم وهذا القول من المعتزلة بناء منهم على ان
للفعل في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين اى يقتضيهما ذات الفعل كما ذهب اليه قدماؤهم
او ان للفعل حسنا وقبحا ثابتا لاجل صفة فيه حقيقية له كما ذهب اليه
الجبائية وهو له قد يستقل عقلنا بانه اى حسناه وقبحاه موصوفان بانهما ذاتيان
او انهما لصفة وبانه قد يستقل بدركهما لسكون الرأى بادراكهما العقل فيعلم
اى العقل والاسناد مجازى والمراد ان العاقل لادراك عقله الحسن والقبح المذكورين
يعلم حكم الله تعالى باعتبارهما فيه متعلق بحكم والضمير للفعل اى يعلم حكم الله تعالى الكائن
في الفعل اي المتعلق به وقد لا يستقل العقل بادراك الحسن والقبح في الفعل
فلا علم به حتى يرد الشرع كاشفا عن ذلك الحسن والقبح كحسن صوم اخر يوم
من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال اذ لا استقلال للعقل بادراك شيء
منهما وقالت الاشاعرة قاطبة ليس للفعل بنفسه حسن ولا قبح ذاتيان ولا لصفة
توجبها وانما حسنه وورود الشرع باطلاقه اى الاذن لنا فيه وقبحه وروده بحظره
اى بالمنع لنا منه واذا ورد الشرع بذلك اى باطلاقه لنا او بحظره فحسناه او قبحناه

اى

[illegible]

اى حكمنا بانه حسن او قبيح لهذا المعنى وهو كونه ماذونا لنا فيه ومحرما علينا فحاله بعد
ورود الشرع بالنسبة الى الوصفين الحسن والقبح كحاله قبل وروده في انه ليس
حسنه وقبحه لذاته ولا لصفة توجبها له ولولا ورود الشرع لم يعرفا فلا حكم قبل البعثة
شيء عند الاشاعرة لا ايمان ولا غيره ولا حرم قبل البعثة كفر وانما وجب الايمان
وسائر الواجبات وحرم الكفر وسائر المحرمات بالشرع وقالت الحنفية قاطبة
بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة وهو ان العقل قد
يستقل بادراك الحسن والقبح الذاتيين او لصفة فيدرك القبح المناسب لترتب
حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سببا للعقاب
ويدرك الحسن المناسب لترتب حكمه تعالى فيه بالايجاب والثواب بفعله والعقاب
بتركه ثم اتفقوا اى الحنفية على نفي ما بنته المعتزلة على اثبات الحسن والقبح للفعل
من القول بوجوب امور على الله تعالى كوجوب الاصلح للعباد على ما قدمناه عن
المعتزلة في الاصل الرابع ووجوب الرزق ووجوب الثواب على الطاعة ووجوب
العوض في ايلام الاطفال والبهائم ووجوب العقاب بالمعاصي ان مات من غير
توبة وقوله نفيا مفعول لاجله وعامله قوله نفي اى اتفق الحنفية على نفي ما
فرعته المعتزلة على اصل الحسن والقبح العقليين من الامور المذكورة وذلك النفي الثابت
من الحنفية على منع كون مقابلاتها اى مقابلات الامور التي اوجبتها المعتزلة خلاف
الحكمة وتلك المقابلات كفعل غير الاصلح ومنع الرزق وما عطف عليهما بل قالت الحنفية
ما ورد به السمع اى المسموع من الكتاب والسنة من وعد الرزق ووعد الثواب
على الطاعة وعلى الم المؤمن وعلى الم الطفل حتى الشوكة يشاكها المؤمن محض فضل وتطول
منه تعالى دون وجوب عليه عز وجل لا بد من وجوده اى وجود ذلك الموعود من الرزق
وسائر ما ذكر معه لوعده الصادق لا نحصي ثناء عليه سبحانه هو كما اثنى على نفسه واعلم ان
الشيخ عز الدين الكرم في قواعده كون المصيبة من الم وغيره يوجر عليها وخطأ من قال ذلك
لان المصيبة ليست من كسبه والمرء انما يوجر على عمله ونفسه قال تعالى انما تجزون ما كنتم
تعملون واعترضه الاسنوى بانه خلاف نص الشافعي المستند الى حديث عائشة وهو
في الصحيحين ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها

الا كفر الله بها من خطاياه ونص الشافعي هو ما في الام في باب طلاق السكران
ولفظه ان قال قايل هذا اي السكران مغلوب على عقله والمريض والمجنون
مغلوب على عقله قيل المريض ماجور مكفر عنه والمجنون مرفوع عنه القلم فكيف
يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب انتهى فقد جعل المريض ماجورا مكفرا عنه
بالمرض ويمكن حمل كلام الشافعي رضي الله عنه على ان المريض ماجور بالصبر على المرض
او الرضى به مكفر عنه بنفس المرض لان الشيخ عز الدين لا ينكر كون المرض نفسه مكفرا
للحديث السابق انما نرى ان المرض مكفر من حيث انه عقوبة عاجلة لتمحيص الذنوب
كما ان عقوبة الاخرة لتمحيص ذنوب المؤمنين وما لم يرد به سمع اي دليل سمعي كتعويض
البهائم عن الامها لم نحكم بوقوعه وان جوزناه عقلا على ما سنذكره ومما نص ما خالفت:
الحنفية فيه المعتزلة من الفروع التي بنوها على اصل الحسن والقبح الذي وافقوا فيه المعتزلة
احد شيئين وافقهم للمعتزلة في نفي تكليف ما لا يطاق فقال ولا اعلم احدا منهم اي الحنفية
جوز عقلا تكليف ما لا يطاق فهم في هذا مخالفون للاشعرية في تجويزهم اياه عقلا والمراد
انهم يمنعون التكليف بالممتنع لذاته اما الممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه
كايمان من علم تعالى انه لا يؤمن فان التكليف به جائز عقلا واقع وفاقا والحنفية مع قولهم
بالحسن والقبح العقليين اختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهما في فعل حكم هو مرفوع
بقوله يعلم ما نسب الى الفاعل اي اذا اعلم ثبوت حسن او قبح في فعل من افعال العباد هل
يترتب على العلم بثبوت احدهما ان يعلم حكم الله تعالى في ذلك الفعل تكليفي بالرفع نعت
لقوله حكم فقال الاستاذ ابو منصور الماتريدي وعامة مشايخ سمرقند اي اكثرهم نعم
يعلم على هذا الوجه وجوب الايمان بالله ووجوب تعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه
تعالى كالكذب والسفه ووجوب تصديق النبي وهو اي ما ذكر من الايمان والتعظيم وما
ذكر معها معنى شكر المنعم فان فعل شكر المنعم اعم من الامور المذكورة فانه صرف العبد
جميع ما انعم الله تعالى عليه به من سمع وبصر ونطق وغيرها الى ما خلقه له كصرف البصر الى
المشاهدات والنظر اليها ليستدل بها على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه
والسمع الى تلقي اوامره ونواهيه ووعده ووعيده فلما كان كل ذلك مندرجا تحت وجوب تعظيمه
تعالى وروى الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه

لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وساير مخلوقاته وعنه اي عن
ابي حنيفة رحمه الله انه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم
ونقل هؤلاء يعني الاستاذ ابا منصور وعامة مشايخ سمرقند مذهب المعتزلة على خلاف
المهيع الاول والمهيع الطريق وقيل الطريق الواضح وليس للمعتقد هنا لوضوح لبس
معنى قالوا يعني الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند العقل عندهم اي المعتزلة اذا ادرك
الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما وعندنا معشر من ذكر
من الحنفية الموجب لمقتضى الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل من الفعل هو الله تعالى
يوجبه على عباده ولا يجب عليه تعالى شيء باتفاق اهل السنة الحنفية وغيرهم والعقل
عندنا معشر من ذكر من الحنفية آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة اطلاعه بسكون الطاء
واضافة المصدر الى المفعول اي اطلاع العقل اياه بان يطلعه الله على الحسن والقبح الكائنين
في الفعل والحاصل ان العقل عند هؤلاء الحنفية آلة للبيان والسبب عادي لا مولد
كما عند المعتزلة والفرق بين طريق هذا الفريق من الحنفية وبين الاشاعرة ان الاشاعرة
قايلون بانه لا يعرف حكم من احكام الله تعالى الا بعد بعثة نبي وهؤلاء الماتريدية يقولون
قد يعرف بعض الاحكام قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به اما بلا كسب كوجوب تصديق
النبي وحرمة الكذب الضار واما مع كسب بالنظر وترتيب المقدمات وقد لا يعرف
الا بالكتاب والنبي كاكثر الاحكام واشار بعضهم اي بعض مشايخ سمرقند الى ان مأخذ
هذا النقل عنهم اي عن المعتزلة هو قولهم بوجوب رعاية الاصلح للعباد عليه تعالى عن ذلك
سبحانه فانه اي الشان اذا ادرك العقل الحسن في الفعل اوجب وجوده منه تعالى
واذا ادرك القبح اوجب عدم وجوده منه تعالى اي ان يستمر عدم الفعل الموصوف بذلك
القبح قلنا ردا لما نقله الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند عن المعتزلة في معنى ايجاب العقل
عندهم ليس معنى ايجاب العقل عند المعتزلة لما ذكر بل معناه ان العقل اذا علم اي علم
حسن الفعل عندهم علم وجوبه الثابت في نفس الامر اعني استحقاق عدمه على زعمهم
فالحاصل في تحرير نقل مذهب المعتزلة هو ان العقل اذا ادرك الحسن على الوجه الذي ذكرنا
وهو انه يستلزم ترك الفعل فيه تعالى فعل قبيح نسبته اليه تعالى ونسبته الى العباد
كايصال رزق المعتاد يصح ان ينسب الى الله تعالى بان يقال اوصل الله رزق فلان وقبح

ويصح ان ينسب الى العبد فيقال اوصل فلان رزق فلان اذ ادرك وجوب وقوعه خوا
اذ اى ادرك العقل وجوب وقوع ذلك الفعل منه سبحانه وتعالى وفسر المصنف الوجوب بقوله
اى لا بد منه لان ذلك الفعل حسن لمعنى فى نفسه فلا يتخلف وقوعه مثاله الرزق
هو ما قدره الله تعالى ليتنفع به الحيوان ومنه الغذاء من نوع الانسان وايصاله فعل حسن
لمعنى فى نفسه هو كونه كما ينتفع به الحيوان فلا بد من وقوعه على الوجه الذى قدره لاستحالة
عجزه اى عدم الوقوع او وقوع خلاف ما قدره تعالى وادرك اى العقل امره سبحانه عباده
بذلك الفعل الحسن كالزكاة اى التزكية وهى ايتاء المقدار الذى قدره تعالى من الرزق
لمستحقها بناء على اختيارهم ذلك الايتاء فوجوب ايصال الرزق بالنسبة اليه تعالى عند
المعتزلة بمعنى وجوب الوقوع على الوجه الذى قدره بخلاف وجوبه اى الفعل المذكور عليه
تعالى بالمعنى الذى قالوا اى الماتريدية وعامة مشايخ سمرقند فى نقل مذهب المعتزلة حسب
اقتضى ما نقلوه عنهم ان العقل اذا ادرك الحسن او القبح لا يمكن ترك مقتضاه اى مقتضى
ما ادركه من الحسن او القبح لحسن الايصال المذكور وقبح تركه مثلا فيكون الايصال الذى
هو مقتضاه واجبا عليه تعالى لان تركه يستلزم نقصا هو البخل على ما سبق تقريره فى
الاصل الرابع وان كان الفعل الذى ادرك العقل حسنه لا يليق نسبته الا الى العباد
كالعبادة البدنية ادرك العقل انفراده تعالى بايجابه عليهم فظهر ان ليس للعقل عند المعتزلة
سوى ادراك الحكم اى الذى يستقل العقل بادراك الحسن والقبح فيه فيدرك فى بعض
الافعال ان الله تعالى امر عباده به وفى بعضها انه نهاهم عنه مطلقا بخلاف من ذكر من الحنفية
فان العقل لا يستقل عندهم بادراك امر الله تعالى ونهيه مطلقا بل فى احكام خاصة كما سبق
وما عداها فالحكم فيه موقوف على ورود الشرع كما قدمناه وقال ائمة بخارى منهم اى من
الحنفية لا يجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الاشاعرة وحملوا المروى عن ابى حنيفة
على ما بعد البعثة وهو اى ما حملوا عليه المروى امر ممكن فى العبارة الاولى دون العبارة
الثانية ولعل الحمل فى الاولى ابن عين الدولة فانه قال ائمة بخارى الذين شاهدناهم كانوا على
القول الاول يعنى قول الاشاعرة وحملوا ان المراد من رواية لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه لما
يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه بعد البعثة وهذا الحمل لا يخفى عدم تاتيه فى العبارة
الثانية لكن يتمشى فى غيرها بعد ذكر محملهم قال وحينئذ فيجب حمل الوجوب فى قوله الوجب

عليهم

عليهم معرفته بعقولهم على معنى ينبغى فحمل الوجوب فيها على العرفى فان الواجب عرفا
بمعنى الذى ينبغى ان يفعل وهو الاليق والاولى وقوله بعد نظر فيه لما قال اى قال ائمة
بخارى ما ذكر بعد قولهم بان للفعل صفة الحسن والقبح ولكن الحكم تابع لهما كقول الاشاعرة غرم
اذ لا يمتنع عقلا ان لا يامر البارى تعالى بالايمان ولا يثيب عليه وان كان حسنا ولا يمتنع
عقلا ان لا ينهى سبحانه عن الكفر ولا يعاقب عليه وان كان قبيحا بل اقبح القبائح والحاصل مما عليه
ائمة بخارى والاشاعرة انه لا يمتنع عدم التكليف عقلا اذ الاحتياج سبحانه الى الطاعة
ويستكثرها ويرتاح للشكر وكيف يحتاج الى شىء او يستكثر شيئا وهو الغنى مطلقا وكل
موجود فقير اليه وكيف يرتاح الى شىء والارتياح ميل لحصول ما يلائم النفس فهو انفعال له
والانفعال فى حقه تعالى محال ولا يتضرر سبحانه بالمعصية ولا ياخذه حنق بسببها
فيتشفى بالعقاب لمثل ما مر اذ الحنق والتشفى نوعان من الانفعال وهو محال عليه
تعالى على ان تسميتها اى الافعال قبل البعثة طاعة ومعصية تجوز اذ هما اى الطاعة والمعصية
فرع الامر والنهى اذ الطاعة الاتيان بالمامور به امتثالا والكف عن المنهى عنه كذلك
والعصيان فى لغة الامر والنهى فاطلاق الطاعة والمعصية قبل ورود امر ونهى مجاز
من اطلاق الشىء على ما يؤول اليه فكيف يتحقق طاعة او معصية قبل ورود امر ونهى
وقد استدل الى ضرب اخر من الاستدلال بقوله بل يجوز العقل العقاب بذكر اسمه
اى بسبب ذكر العبد اسمه تعالى شكرا له سبحانه لان الشاكر لملك المشكور تعالى
لما قدمه على الشكر بغير اذنه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيقتضى العقاب ولان العبد
اذا حاول مجازاة موجده المنعم عليه بجلائل النعم دون اذن منه استحق التاديب
لانه اولته ما ليس اهلا له فلولا انه سبحانه الخلق بفضله للعبد ذكر اسمه سمعا اى من جهة
السمع لورود الادلة السمعية فى الكتب الالهية وعلى السنة المرسلين بطلب الذكر من
العبد ووعد عطف على اطلق عليه اى على الذكر الثواب فى قوله فاذكرونى اذكركم
وغيره من الايات والاحاديث لكان فيض الفتح للعقل عظمة كبريائه وجلاله من ان يسميه
تعالى بلسانه اذ يرى انه احقر من ذلك اى من ان يجرى على لسانه ذكر الكبير المتعال لانه
يشهد بعين بصيرته ان من اثار القدرة ملكوت السموات والارض وما فيهما من انواع
العالم الذى هو فرد حقير من جملة افراده بعضه وانه لا يعرف حقيقة نفسه تفصيلا

ما اودع فيه من القوى وكيف يدرك ذلك من غيره مما لم يشاهده من بدائع المخلوقات
مع علمه بتمام الاقتدار الالهي على ما هو اعظم مما وجد من السموات والارض وما بينهما
فسبحان من تقرب الى خلقه بفضله وعظم برّه تقرب لطف وافضال وجل عن تقرب
الحلول والانتقال واذا لم يوجب العقل ذلك اي ما تقدم فكذا عند ابي منصور وعامة
مشايخ سمرقند من الايمان وما ذكر معه لم يبق دليل على الحكم للافعال من ذلك وغيره
الا السمع اي المسموع المنقول عن الانبيا عليهم الصلاة والسلم وقد قام دليل السمع
على عدم تعلق الحكم بالعباد قبل البعثة قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ووجه
الاستدلال انه نفى العذاب مطلقا في الدنيا والاخرة وذلك نفي للازم الوجوب والحرمة
وانتفا اللازم يقتضي انتفا الملزوم ولما تشبث بعض المخالفين بحمل العذاب في الاية
على عذاب الدنيا نبه على دفعه بانه تخصيص بغير دليل بقوله فتخصيصه اي العذاب
في الاية بعذاب الدنيا خلاف الظاهر اي خلاف مقتضى اطلاق لفظ العذاب بلا موجب
يقتضي التخصيص بل قد ورد السمع دالا على ارادة عذاب الاخرة من الاطلاق وذلك
انه قال سبحانه في شان الكفرة كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير وفي اية
اخرى الم يأتكم رسل منكم فان الاستفهامين ونحوهما يرشدان الى ان الامر الذي كانت به الحجة عليهم
واستحقوا عذاب الاخرة لعصيانهم بعده هو ارسال الرسل لا ادراك عقولهم فان قيل
ليس تخصيص العذاب في الاية بعذاب الدنيا خلاف مقتضى الاطلاق بلا موجب بل هو
خلاف له بموجب اي بسببه موجب عقلي وهو ان اول الواجبات كالنظر المودي
الى الايمان بوجود الباري تعالى ووحدانيته لو لم يكن عقليا لزم افحام الانبيا كما سيأتي
بيانه واذا وجب النظر المودي الى الايمان عقلا وان لم يرد الشرع وجب الايمان عقلا
لان العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح المودي اليه الذي هو اول واجب ويلزم من وجود الملزوم
وجود اللازم اما الملازمة الثانية فلان وجوب الوسيلة عقلا من حيث هي وسيلة يقتضي
وجوب المقصود كذلك واما الملازمة الاولى فلانه لو لم يجب النظر الا بالشرع فقال
المكلف للنبي اذا دعاه الى النظر في معجزته ليعلم صدقه لا يجب علي النظر بالعقل واما
الشرع فانه لا يثبت في حقي الا بالنظر المودي الى علمي بثبوته وانا لا انظر لا علم ثبوت
الشرع في حقي لزم افحامهم اي الانبيا قلنا هذا القول المفروض صدوره من المكلف

تلبيس ساقط عن الاعتبار اذ تلبيس مثله مما يصدر عن عاقل فلا يكون عذرا لقايله
في ترك النظر فانه كقول قايل لواقف بمكان قصد ارشاده الى النجاة وراك سبع ضار
فان لم تبرح عن مكانك قتلك وان نظرت وراك عرفت صدق قولي فيقول لذلك
الواقف لا يثبت صدقك ما لم التفت وانظر ولا التفت ولا انظر ما لم يثبت صدقك
فيدل هذا على حماقة هذا القايل وتهافت رأيه نصبه نفسه هدفا للهلاك ولا ضرر فيه
على المرشد فكذلك النبي يقول لمن بعث اليهم ما معناه وراكم الموت ودونه النيران
المهولة ان لم تصدقوني بالالتفات اي بسبب الالتفات الى معجزتي فان اعراضكم عن قبول
ما جئت به او تكذيبكم اياي موجب للهلاك الابدي وهو الخلود في العذاب الاليم فمن التفت
منكم بان نظر في معجزتي عرف صدقي ومن لا اي ومن لم يلتفت بالنظر فيها هلك فالشرع
يحذر عن عذاب النار والعقل يفيد فهم الخطاب فيجوز اعني العقل صدق ما يقول
النبي قبل النظر في المعجزة والطبع يستحث على الحذر من الضرر وذلك يحمل العاقل على النظر
لا محالة فيمتنع تخلف النظر في عادة العقلا فيكون مجرد تجويز العقل ما يقول النبي مع
استحثاث الطبع على الحذر من الضرر ملزوما عقليا اي يحكم العقل بانه ملزوم للنظر
فلا يتخلف النظر عنه ومستند حكم العقل فيه اطراد العادة ولا يخفى انه ليس المراد
بالنيران فيما مر نيران الاخرة لانها وراء الموت لا دونه ولانها لم تثبت عند المخاطبين
بعد بل المراد بها وبالموت تعظيم ما وراهم وتهويله لا الموت الحقيقي وقد يقال في
الاعتراض على هذا الجواب مجرد التجويز المذكور اي تجويز العقل صدق ما يقول النبي ليس
ملزوما عقليا للنظر ولا استحثاث الطبع ملزوما عقليا للنظر ايضا لا مجرده ولا
مع التجويز بل قد لا ينساق المكلف اليه اي الى النظر لغلبته اي بسبب غلبة الشهوة
على استحثاث الطبع مع قوة النفس المانعة عن الانقياد ومع سهوها عن النظر في العواقب
فيعود المحذور وهو لزوم الافحام هذا تمام الاعتراض وحاصله منع الملازمة ومن تامل
ما قررناه من ان مستند حكم العقل باللزوم اطراد العادة لم يخف عليه ان هذا المنع
مكابرة لان وجود التجويز العقلي لا يقدح في العلم باللزوم المستند ذلك العلم الى العادة
كما قرر في المصنف في الاصل العاشر من الركن الاول وقد يجاب عن تمسكهم بلزوم
الافحام بان مقتضى ما ذكرتم من التمسك هو وجوب النظر المستلزم لوجوب الايمان

عند دعوة النبي اليه وبه نقول وهو لا بعد وجوبه اي النظر على المكلف بلا دعوة
من النبي له ولا اخبار احد له اي للمكلف بانه يجب الايمان به وهو اي وجوب النظر
مطلقا دون دعوة ولا اخبار احد مطلوبكم وجر قوله المستلزم نعتا للنظر اولى
من رفعه نعتا للوجوب من قوله وجوب النظر وحاصله ان ما افاده دليلكم محل
وفاق بيننا وبينكم ولم يفد مطلوبكم الذي هو محل النزاع والحاصل من الكلام في دفع
الاعتراض بلزوم الافحام ان كل الوجوبات تثبت ابتدا جبرا بحكم المالكية اي الالهية
تعالى المقتضية لاستحقاق امتثال الامر والنهي دون امر يتوقف عليه الوجوبات بل هي
متعلقة ازلا بمتعلقاتها من افعال العباد دون ترتيب اذ الترتيب ينافي الازلية
ولكن يتوقف تعلقها اي تعلق الوجوبات التنجيزي على فهم الخطاب اي المخاطبة
بالابلاغ اي ابلاغ العباد ان الله تعالى اوجب عليهم كذا وكذا وقد يتحقق اي تثبت
كل ذلك اي كل من الوجوب والتعلق والفهم في حق من اخبره بذلك لاعاب مخبر
لانتفاء الغفلة عنه بذلك الاخبار وعنوان هذا التعلق يعني تعلق الوجوبات بالمكلفين
يجوز ان يكون تعلقا بالواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة
وقد يكون تعلقا بغيره لكن النظر من الواجبات فاما تعلق الوجوب في غير الواجب
اي بالنسبة الى غير الواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة
من الواجبات فانه يتحقق اي يثبت بعد ثبوت صدقه اي المبلغ في دعوى النبوة
فقوله من الواجبات بيان لغير الواجب المذكور وقوله يتحقق خبر لان واما تعلق
الوجوب فيه اي في النظر في المعجزة بنفسه وباعتباره فبمجرد الاخبار به اي بذلك
الوجوب لا لعذر للمخاطب بالخبر في عدم الالتفات اليه بعد ما جمع له من الابلاغ وآلة
الفهم وهو العقل المجوز لما اي لصدق ما ادعاه المخبر لانه اي عدم الالتفات اليه بعد
ما جمع له من الامرين جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل فان مقتضاها استعمالها في
جلب ما ينفع ودفع ما يضر فلا يعذر فيه اي في عدم الالتفات المذكور وفي حجة الاسلام
في كتابه الاقتصاد كلام موضح لهذا المحل ملخصه ان الوجوب معناه رجحان الفعل على
الترك لدفع ضرر في الترك موهوم او معلوم والموجب هو الله تعالى لانه المرجح ومعنى
قول الرسول ان النظر في المعجزة واجب هو انه مرجح على تركه بترجيح الله اياه فالرسول

مخبر

مخبر عن الترجيح والمعجزة دليل صدقه في اخباره والنظر سبب لمعرفة الصدق
والعقل آلة للنظر ولفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر من الضرر بعد فهم
المحذور بالعقل ولهذا تبين ان مدخل العقل من جهة انه آلة للفهم لا انه موجب وثمرة
هذا الاختلاف تظهر في حكم من لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات وهو على
ذلك فحكمه انه يخلد في النار على قول المعتزلة وقول الفريق الاول من الحنفية اي ابي منصور
واتباعه وعامة مشايخ سمرقند وهو وجوب الايمان بالله عقلا قبل البعثة دون الفريق
الثاني اي ائمة بخارى منهم اي من الحنفية ودون الاشاعرة وهو انه لا يجب ايمان قبل
البعثة فمن مات ولم تبلغه دعوة رسول ليس من اهل النار واذا لم يكن من لم تبلغه الدعوة
مخاطبا بالاسلام عندهم فلو اسلم اي اتى بما يمكنه الاتيان به من مسمى الاسلام بان صدق
بالوحدانية وما يجب لله سبحانه ونفى بعض مسمى الاسلام هل يصح اسلامه بمعنى انه يثاب
عليه في الاخرة عند الفريقين من الحنفية نعم يصح اسلامه بالمعنى المذكور كاسلام الصبي
الذي يعقل معنى الاسلام والتكليف فان اسلامه صحيح عند الحنفية فيترتب عليه عندهم
التوارث بينه وبين قريبه المسلم وساير احكام الاسلام في الدنيا والاخرة وذكر بعض
مشايخ الحنفية انه سمع ابا الخطاب من مشايخ الشافعية يقول لا يصح ايمان من لم تبلغه دعوة
كايمان الصبي فانه لا يصح عندهم على المرجح من مذهبهم فيه وكعقيدتهم ان اسلام الصبي المميز
عندهم انما يكون بالتبعية لاصله او لسابيه او لدار الاسلام واما اسلامه بنفسه
استقلالا ففيه عندهم اوجه بلا المرجح منها انه لا يصح لانه غير مكلف فاشبه غير المميز ولان
نطقه بالشهادتين اما انشا واما خبر فهو اقرار او شهادة وخبره غير مقبول اقرارا كان
او شهادة وعقوده التي ينشيها باطلة ولان اسلامه التزام اذ معناه انقدت لله والتزمت
نفسي احكامه فهو كالضمان والتزام الصبي لا يصح ولكن على هذا الوجه اذا اتى بالشهادتين
يحال بينه وبين ابويه واقاربه الكفار لئلا يفتنوه كما هو مقرر في كتب الفقه والوجه الثاني
ان اسلامه صحيح وبه قال الائمة الثلاثة لان النبي صلى الله عليه وسلم دعا عليا الى الاسلام فاجابه
ولا يلزم من كون الصبي غير مكلف ان لا يصح اسلامه فان عباداته من صلاة وصوم ونحوها
صحيحة وقال امام الحرمين قد يحتج احمد والفرق مشكل وبين الاسلام عسر وقد اجيب عن هذا
القياس بالفرق بان الصلاة الصبي وصومه ونحوهما تقع نفلا والاسلام لا يتنفل به وعن اسلام

علي رضي الله عنه بما نقله البيهقي في كتابه معرفة السنن والآثار من أن الأحكام إنما تعلقت
بالبلوغ بعد الهجرة عام الخندق وأما قبل ذلك فكانت منوطة بالتمييز واعلم أنه قد صرح
مصنفوا فقهاء الشافعية بأن نفهم صحة إسلام الصبي مستقلا إلا هو بالنسبة إلى أحكام
الدنيا من عدم التوارث بينه وبين المسلم ونفي التوارث بينه وبين الكافر ونحو ذلك
أما بالنسبة إلى الآخرة فقال الأستاذ أبو إسحق الإسفرايني من أئمتهم إذا أضمر الصبي الإسلام
كما أظهره كان من الفائزين بالجنة وإن لم يتعلق بإسلامه أحكام الدنيا كذا نقله الشيخان
ونقلا أن إمام الحرمين استشكله بأن من يحكم له بالفوز بإسلامه كيف لا يحكم بإسلامه قال
الرافعي وقد يجاب عنه بأنا قد نحكم بالفوز في الآخرة وإن لم نحكم بالإسلام في الدنيا كما في البالغ
العاقل الذي لم تبلغه الدعوة واعترضه ابن الرفعة بالفرق بأن من لم تبلغه الدعوة لم نحكم
بفوزه لإسلامه بل لعدم تعلق الخطاب به والتحقيق أن ما ذكره الرافعي وابن الرفعة لا
يلاقي مقصود الأستاذ لأمرين الأول أنه قد نقل الإمام عنه وابن الرفعة كلام الأستاذ على وجه
محصله أنه متوقف في دخول أطفال الكفار الجنة قبل أن يعقلوا معنى الإسلام ويعتقدوه
وأن من علم معنى الإسلام وعقله منهم فهو من الفائزين بالجنة بلا توقف وإن كان لا يتعلق به
أحكام الدنيا لأن أحكام الدنيا منوطة بالتلفظ بالشهادتين على الوجه المعتبر ولم يتعرض
الأستاذ الكلام فيمن تلفظ بالشهادتين وقد نبه ابن أبي الدم لذلك فقال في شرح [illegible]
أن الأستاذ لم يحكم له بالفوز لإسلامه بل لإيمانه ولا يلزم من الحكم بالفوز للإيمان أن المتعلق بحكم الباطن
الحكم بالإسلام المتعلق باللفظ انتهى الثاني أن الفوز في حق من لم تبلغه الدعوة هو انتفاء العقاب
لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يلزم من انتفاء العقاب حصول الثواب وبالله التوفيق
والنظر في أصل المسألة أعني أن للفعل صفة الحسن والقبح في نفسه طويل الذيل لطول الكلام فيه
لهذا المختصر وبالله التوفيق ومن فروع هذا الأصل ما ذكره حجة الإسلام وهو مضمون الأصل
الخامس من الركن الثالث من قواعد عقائده حيث قال يجوز لله أي يجوز عقلا أن يكلف الله تعالى
عباده ما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة في منعهم جوازه عقلا وإنما جوزناه لأنه لو لم يجز تكليف
العباد ما لا يطيقونه لاستحال منهم سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا
ما لا طاقة لنا به ولأنه تعالى أخبر نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم بأن أبا جهل لا يصدقه ثم أمره بأن يصدقه
في جميع أقواله وكان من جملة أقواله أنه لا يصدقه فكيف يصدقه في أنه لا يصدقه وهل هذا إلا محال انتهى

كلام حجة الإسلام وثم في قوله ثم أمره للترتيب الذكري لأن كون أمر أبي جهل بالتصديق
بعد الإخبار بعدم إيمانه لا يظهر له مستند فضلا عن كونه متراخيا عن الإخبار وفي
كلام الآمدي وغيره أبو لهب بدل أبو جهل وقد تضمن كلام حجة الإسلام دليلين على
جواز تكليف ما لا يطاق ولا يخفى أن الدليل الأول منهما ليس دالا في محل النزاع وهو
أي محل النزاع التكليف بمعنى طلب تحقق الفعل والإتيان به وأنه إذا لم يفعله يعاقب على
تركه لا تحميل ما لا يطاق من العوارض فإنه ليس محل نزاع إذ عند القائلين بامتناعه
أي امتناع تكليف ما لا يطاق يجوز أن يحمله أي يحمل الله المكلف جبلا فيموت لظهور
عجزه وعدم اقتداره على حمله والمسؤول دفعه في الآية هو تحميل ما لا يطاق بهذا المعنى
لا التكليف الذي هو محل النزاع أما عند المعتزلة أي أما جواز تحميل ما لا يطاق لإظهار
العجز وإن أدى إلى الهلاك فبناء من المعتزلة على ما ذهبوا إليه من جواز أنواع الإيلام
للعبد بقصد العوض وجوبا أي عليه تعالى لوجوب العوض على الله عندهم تعالى عن أن
يجب عليه شيء وأما عند الحنفية المانعين منه صفة كاشفة لا مخصصة إذ الحنفية كلهم
مانعون من جواز تكليف ما لا يطاق أيضا كالمعتزلة فتفضلا أي فبقصد العوض على وجه
التفضل منه سبحانه وتعالى عندهم بحكم وعد الصادق بالأجر على المصائب في الأحاديث
الصحيحة كحديث الصحيح الذي قدمناه ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا
حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياه وحديث البخاري
من يرد الله به خيرا يصب منه وقد قدمنا لك ما يظهر به أن هذا الاستدلال مبني على
أن الثواب على الألم من حيث هو ألم لا من حيث الصبر عليه أو الرضى به لا على ما ذهب
إليه الشيخ أبو محمد بن عبد السلام من أن الثواب على الصبر والرضى كما دل عليه قوله تعالى
وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون أولئك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة فإن الأحاديث عنده مؤولة بما يوافق الآية وقوله ولا يجوز
عطف على قوله يجوز أي ولا يجوز عقلا عند مانعي تكليف ما لا يطاق أن يكلفه أي أن
يكلف الله العبد أن يحمل جبلا بحيث إذا لم يفعل يعاقب ويجوزه الأشاعرة قال تعالى
لا يكلف الله نفسا إلا وسعها وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوزه عقلا من الأشاعرة
إلى امتناعه سمعا وإن جاز عقلا لأن النص المذكور دال على عدم وقوع التكليف بما لا

بطاق والالزم وقوع خلاف خبره تعالى قال المص واراد نا معشر محققي الحنفية لهذا
النص لابطال الدليل الثاني من دليلي المجوزين السابق ذكرهما فانه لو صح بجميع مقدماته
لزم وقوعه اى وقوع تكليف ما لا يطاق وهو اى وقوعه خلاف صريح النص اى الاية
لا للاستدلال اى وليس ايرادنا النص لنستدل به على عدم جوازه اى جواز وقوع
تكليف ما لا يطاق منه تعالى لانه ذلك اى عدم جوازه عقلا ليس مدلول النص بل هو
بحث عقلي مبني على ان العقل يستقل بدرك حسن الآراء اى ادراك حسنه الكائن
وضدها اى صفة النقص كما سنذكره في اخر هذا الفصل فهذا نقض للدليل الثاني
اجمالي اذ لم يرد على مقدمة معينة والحل الذي به تنقح محل النزاع ان المراد بما لا يطاق
في قولنا يمتنع تكليف ما لا يطاق هو المستحيل لذاته او المستحيل في العادة وتنقيح
ذلك بان نعلم ان المستحيل بلا انواع مستحيل لذاته وهو المحال عقلا كالجمع بين النقيضين
والضدين ومستحيل عادة لا عقلا كالطيران من الانسان وكما ذكرنا في التكليف بحمل جبل
ومستحيل لتعلق العلم الازلي بعدم وقوعه او اخبار الله تعالى بعدم وقوعه كايمان من
علم الله تعالى انه لا يؤمن او من اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن والمراد بقولنا يمتنع التكليف
بما لا يطاق التكليف بالنوعين الاولين اما الفعل المستحيل وقوعه باعتبار سبق العلم
الازلي بعدم وقوعه من المكلف لعدم امتثاله الامر به حال كونه مختارا لعدم الامتثال
وهو اى ذلك الفعل ما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف في وقوعه اى وقوع
التكليف به كتكليف ابي جهل وغيره من الكفرة كابي لهب والي ابن خلف بالايمان مع
العلم بعدم ايمانه والاخبار به اى بعدم ايمانه في قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت
بمؤمنين وقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
وقوله لما تقدم اى في الاصل الثالث من الركن الثالث تعليل لوقوعه والمعنى ان التكليف
به واقع لما سبق هناك من انه لا اثر للعلم في سلب قدرة المكلف ولا في جبره على المخالفة
واعلم ان ما اعترض به المص كغيره على الدليل الاول من ان التحميل في الاية بمعنى الذي
ذكره وانه غير التكليف غير معروف في كلام ائمة التفسير والمنقول عن الضحاك وعبد الرحمن
بن زيد بن اسلم تفسيره بمعنى التكليف وما اعترض به على الدليل الثاني من انه يستلزم
وقوع تكليف المحال ممنوع انما يستلزمه ان لو كان تكليف ابي جهل بخصوص انه لا يؤمن وانما

تكلف

تكلف به اذا بلغه ذلك الخصوص ولم يقصد البلاغ اياه فبلوغه اياه ممنوع واما
قبل بلوغه اياه فالواجب هو التصديق الاجمالي ولا استحالة فيه فلم يلزم وقوع التكليف
بالمحال ومن فروعه اى فروع الاصل المذكور ايضا وهو انه هل للفعل في نفسه صفة الحسن
والقبح وهو اى هذا الفرع مضمون الاصل السادس من الركن الثالث من تراجم عقائد
حجة الاسلام ان لله تعالى ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم منهم سابق على الايلام ولا ثواب
لاحق له في الدنيا ولا في الاخرة ومعنى كون ذلك له انه جائز عقلا لا يقبح منه تعالى
خلافا للمعتزلة لحيث لم يجوزوا ذلك الايلام والتعذيب الا بعوض لاحق او جرم
سابق قالوا والا اى والا يكن ذلك بان جاز عقلا الايلام بدون عوض ولا جرم لكان ظلما
غير لائق بالحكمة وهو محال في حقه تعالى فلا يكون مقدورا له ولذلك القول الذي
ذهبوا اليه اوجبوا على الله تعالى ان يعوض لبعض الحيوانات من بعض قلنا الملازمة
في قولكم والا لكان ظلما ممنوعة اذ الظلم هو التصرف في غير الملك وهو محال في حقه تعالى
فانه لا يخرج عن ملكه شيء حتى يكون تصرفه فيه ظلما واذا ابطل مستندا لكم فنقول يدل
على ما قلنا من جواز ذلك الايلام من غير عوض ولا جرم وقوعه وهو اى ذلك الواقع ما
يشاهد من انواع البلاء بالحيوان من الذبح للماكولة التي لم تتوحش والعقر للصيد وما
في معناه وكونه اى وكون ماذكر من الذبح والعقر كالحراثة وجر الاثقال وحملها ولم يتقدم لها
اى للحيوانات جريمة تقتضي ذلك فان قالوا انه تعالى يحشرها في القيامة ويجازيها اما في الموقف
كما قاله بعضهم او في الجنة بان تدخل الجنة في صور حسنة بحيث يلتذ برؤيتها على تلك
الصورة اهل الجنة فتنال نعيم الجنة في مقابلة ما نالها من الالم او انها تكون في جنة تخصها
تنال نعيمها على حسب مذاهبهم المختلفة في ذلك قلنا في الجواب ذلك الذي ذكرتم من
جزائها تفصيلا لا يوجبه العقل ولا شيئا منه وان جوزه ولم يرد به سمع يصلح مستندا
للجزم بوجوب وقوعه في الاخرة فلا يجوز الجزم به وقد اشار المص الى دفع تمسكهم بما زعموه
مستندا للجزم فقال وما ورد من الاقتصاص للشاة الجماء التي لا قرن لها من الشاة
القرناء اى ذات القرن اذا نطحتها في الدنيا ان ثبت فهو اى ذلك الاقتصاص
ان يدخل الله تعالى عليها اى على القرناء من الالم في الموقف بقدر ما تعلم قصاصا
او يعتبر لا تخلق للجماء قرن تقتص بها حقيقة فان ذلك اى فنقول في الجواب ان ذلك

يقدر ثبوته امر جايز لا يمنعه العقل عندنا لكن لا نوجبه اي لا نقول بوجوب وقوعه
منه تعالى كما يقول المعتزلة وان لم يثبت فسيم لقوله ان ثبت اي وان لم يثبت سمعا وورد من
الاقتصاص ههنا امر فلم يجئ اي الجواب عنه قال قيل كيف تردد المصنف في ثبوته مع انه وارد
في مسند احمد باسناد رواته رواة الصحيح كما قال المنذري ولفظه يقتص للخلق بعضهم
من بعض حتى للجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة وهو في صحيح مسلم بلفظ لتؤدن
الحقوق الى اهلها يوم القيمة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء والجلحاء بجيم فلام
فحاء مهملة هي التي لا قرن لها قلنا وورود الحديث المشار اليه في صحيح مسلم والمسند لا يخرجه عن
كونه خبر احاد غير مفيد للقطع والقطع هو المعتبر في العقايد اذا تقرر لك فنقول المصنف
ان ثبت لعله يعني به الثبوت المعتبر في العقايد اما ان اراد الثبوت الاعم من الظني
والقطعي فلا وجه للترديد واعلم ان الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق
كما مر تقريره فهم اي الحنفية لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في الطاعة حال كونه
مخالفا بذلك لهوى نفسه في رضى مولاه اي لاجل رضاه وبسببه امنع افعل تفضيل
هو خبر يتعلق به الجار والمجرور السابق اعني قوله لتعذيب والمبتدا قوله هم اي الحنفية
اشد منعا لتعذيب المحسن المذكور اي انه عندهم اولى بالمنع من تكليف ما لا يطاق
وهم في ذلك مخالفون للاشاعرة القايلين بان له تعالى تعذيب الطايع واثابة العاصي ولا
يكون ظلما لانه لا يسئل له الظلم منه تعالى على ما مر تقريره قال تعالى لا يسئل عما يفعل ثم منع الحنفية ذلك
ليس بمعنى انه يجب عليه تعالى تركه كما يقول المعتزلة بل بمعنى انه يتعالى عن ذلك لانه غير لائق بحكمته
فهو من باب التنزيهات اذ التسوية بين المسيء والمحسن امر غير لائق بالحكمة في فطر ساير
العقول جمع فطرة بمعنى الخلقة والحكمة وضع الامور مواضعها على ما ينبغي لها وقد نص تعالى
على قبحه حيث قال ام حسب الذين اجترحوا السيئات اي اكتسبوها ان نجعلهم كالذين
امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون فجعله تعالى اي جعل حكمهم بانهم
كالذين امنوا في استواء حياتهم ومماتهم في البهجة والكرامة حكما سيئا اي قبيحا ومحل الكلام
في اعراب الاية على قراءتي الرفع والنصب في سواء وبيان المعنى على كل من القراءتين كتب التفسير
وسيأتي في الاصل الاول من الركن الرابع كلام في هذا المعنى هذا الذي ذكره المص كلام
في التجويز اي تجويز تعذيب المحسن المذكور عليه تعالى عقلا وعدمه اي عدم التجويز المذكور

اما الوقوع اي وقوع ذلك منه تعالى فمقطوع بعدمه وفاقا غير انه عند الاشاعرة للوعد
بخلافه فانه تعالى وعد في كتبه المنزلة وعلى السنة رسله باثابة الطايع وعند الحنفية
وغيرهم كالمعتزلة لذلك الوعد ولقبح خلافه اي خلاف الموعود به من الاثابة وقد تقدم
ان من محل الاتفاق في الحسن والقبح العقليين ادراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة
النقص وحسنه بمعنى صفة الكمال وكثيرا ما يذهل اكابر الاشاعرة عن محل النزاع
في مسئلتي التحسين والتقبيح العقليين لكثرة ما يشعرون النفس ان لا حكم للعقل
بحسن ولا قبح فيذهب لذلك عن خاطرهم محل الاتفاق وهو الحسن بمعنى صفة الكمال
والقبح بمعنى صفة النقص حتى تحير كثير منهم اي من اكابر الاشاعرة في الحكم باستحالة
الكذب عليه تعالى لانه نقص لما الزم المعتزلة القايلون بنفي الكلام النفسي القديم الاشاعرة
القايلين باثباته الكذب على تقدير اثباته لتقدمه في الاخبارات قالوا اذا اخبر الله تعالى
بلفظ الماضي نحو انا انزلنا انا ارسلنا ولا شك انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان
كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى
الازل فالكذب معقول لا الزم وفي الاخبارات طرف للكذب والضمير في قدمه
للكلام وهو اي الكذب مستحيل عليه تعالى لانه نقص وقد اجاب الاشاعرة عنه
بانه انما يدل على حدوث اللفظ وهو غير المتنازع كما هو محقق في محله وتقدم في مباحث
صفة الكلام وقوله حتى قال بعضهم غاية لقوله تحير كثير منهم اي فادى تحير الكثير من اكابر
الاشاعرة الى ان قال بعضهم ونعوذ بالله مما قال لا يتم استحالة النقص عليه تعالى الا على راي
المعتزلة القايلين بالقبح العقلي وحتى قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب جل جلاله
عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وحتى قال صاحب التلخيص الحكم
بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم
الدور وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص العقلي والقبح العقلي بل هو هو بعينه
كذا هو فيما وقفت عليه من نسخ المتن وهو نقل عن المواقف بالمعنى وعبارة المواقف لم يظهر
لي فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي انتهى وكل
هذا منهم اي من القايلين المذكورين للغفلة عن محل النزاع حتى قال بعض محققي المتاخرين
منهم اي من الاشاعرة وهو المولى سعد الدين في شرح المقاصد بعد ما حكى كلامهم هذا

الذى اوردناه عنهم الى اخر كلام المواقف وانا العجب من كلام هولآء المحققين الواقفين
على محل النزاع فى مسئلتى الحسن والقبح العقليين كيف لم يتاملوا ان كلامهم هذا فى محل الوفاق
لا فى محل النزاع فان قيل محل النزاع ومحل الوفاق انما هما فى افعال العباد لا فى صفات البارى
سبحانه قلنا الاختلاف بين الاشعرية وغيرهم فى ان كل ما كان وصف نقص فى حق العباد فالبارى
تعالى منزه عنه وهو محال عليه تعالى والكذب وصف نقص فى حق العباد فان قيل لا نسلم
انه وصف نقص فى حقهم مطلقا لانه قد يحسن بل قد يجب فى الاخبار لسائل عن موضع
معصوم يقصد قتله عدوانا قلنا لا خفاء فى ان الكذب وصف نقص عند العقلاء وحرمته
لعارض الحاجة للعاجز عن الدفع الا به لا يصح فرضه فى حق ذى القدرة الكاملة الغنى مطلقا
سبحانه فقدتم لونه وصف نقص بالنسبة الى جناب قدسه تعالى فهو مستحيل فى حقه
عز وجل ثم قال صاحب العمدة من الحنفية وهو العلامة ابو البركات النسفى تخليد المؤمن
فى النار والكافر فى الجنة يجوز عقلا عندهم يعنى الاشاعرة قالوا الا ان السمع ورد بخلافه
فيمتنع وقوعه لدليل السمع وعندنا معشر الحنفية لا يجوز انتهى كلام العمدة مع ايضاحه
وقوله لا يجوز اى عقلا فالبحث الصحيح والاول يعنى قول الاشعرية احب الى الا الثانى
يعنى قول الحنفية فليس احب الى لا مطلقا ولكن اذا اريد بالمؤمنين الفسقة لجواز
اى المذكور عقلا ان يعذب الفاسق على الذنب الذى اصر عليه الى ان مات ابدا
كالكفر على ما ذهب اليه المعتزلة من تابيد عذابه اذ لا مانع من ذلك عقلا لولا النصوص
الواردة بتفضله تعالى عليه اذ لا مانع من ذلك عقلا ولان الثانى وهو تخليد الكافر
فى الجنة لو قدر وقوعه لكان من باب العفو عنهم وهو جائز فى نظر العقل لا منع منه
عنده الا ان صاحب العمدة لما اختار ان العفو عن الكفر لا يجوز عقلا وفاقا للمعتزلة
وخلافا للاشعرى فى قوله ان امتناعه بدليل السمع لا بالعقل كان امتناع تخليد
الكافر فى الجنة لازم مذهبه اى مذهب صاحب العمدة لان عدم جواز العفو
عن الكفر بان يعاقب عليه ابدا يلزمه عدم دخول الكافر الجنة عقلا ونحن لا نقول
بامتناعه اى امتناع العفو عن الكفر عقلا بل نقول بامتناعه سمعا كالاشعرى
وظنهم اى الحنفية انه اى العفو عن الكفر مناف للحكمة لعدم المناسبة اى لعدم مناسبة
العفو للكفر لانه اغراء بالكفر غلط منهم لان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل

ع

جوازم

عن ارتكاب الباطل فكيف بالايات القاطعة واحاديث الوعيد السابقة بوقوع
العذاب لا محالة قولهم اى صاحب العمدة ومن وافقه تعذيبهم اى الكفار واقع
لا محالة بالاتفاق منا ومنكم معشر الاشعرية ومن وافقكم فيكون وقوعه على وجه
الحكمة كما هو شان افعال العزيز الحكيم سبحانه فقد بداى علم التعذيب بان يعفى
عنهم على خلافها اى على خلاف الحكمة الذى يجب تنزيه افعاله تعالى عنه قلنا بعد التنزل
الى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين لهذا الجزم منكم بلزوم كون العفو على
خلاف مقتضى الحكمة للقصور منكم عن فهم مناسبة الشئ الواحد للضدين وهو
اى مناسبة الشئ الواحد للضدين ثابت فى الشاهد حيث يثبت فى العقل مناسبة
قتل الملك لعدوه اذا ظفر به تشفيا لما عنده من الحنق عليه وعفوه عنه اظهارا
لعدم الالتفات اليه تحقيرا لشانه وقد منا انه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة
الحنق ايضا المستشفى بالعقاب فالباعث على العقاب فى الشاهد منتف فى حقه تعالى
ثم قال اى صاحب العمدة ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب
لان المحال لا يدخل تحت القدرة اى لا يصلح متعلقا لها وعند المعتزلة يقدر تعالى على
كل ما ذكر ولا يفعل انتهى كلام صاحب العمدة وكانه انقلب عليه ما نقله عن المعتزلة اذ
لا شك فى ان سلب القدرة عما ذكر من الظلم والسفه والكذب هو مذهب المعتزلة
واما ثبوتها اى القدرة على ما ذكر ثم الامتناع عن متعلقها اختيارا فبمذهب اى فهو
بمذهب الاشاعرة اليق منه بمذهب المعتزلة ولا يخفى ان هذا الاليق ادخل فى
التنزيه ايضا اذ لا شك فى ان الامتناع عنها اى عن المذكورات من الظلم والسفه
والكذب من باب التنزيهات عما لا يليق بجناب قدسه تعالى فليسبر بالبناء للمفعول
اى يختبر العقل فى ان اى الفصلين ابلغ فى التنزه عن الفحشاء اهو القدرة عليه
اى على ما ذكر من الامور الثلاثة مع الامتناع اى امتناعه تعالى عنه مختارا لذلك الامتناع
او الامتناع اى امتناعه عنه لعدم القدرة عليه فيجب القول بادخل القولين فى التنزيه
وهو القول الاليق بمذهب الاشاعرة هذا الذى ذكرنا من الكلام فى هذا المحل يرجع
الى امر الاخرة اما فى الدنيا اى اما ما نذكره بالنسبة الى امر الدنيا فلا نزاع بين
المعتزلة وغيرهم فى وقوع الالام فيها كما هو مشاهد بل النزاع فى ايجاب العوض باعتباره

مكتبة الملك سعود
قسم المخطوطات
عمادة شؤون المكتبات

والحنفية لا يوجبونه على الله سبحانه وفاقا للاشاعرة وخلافا للمعتزلة القائلين بوجوبه عليه
تعالى علوا كبيرا والحنفية كالاشاعرة يعتقدون فيه اى في وقوع الايلام في الدنيا حكمة
لله سبحانه فقد ندرك تلك الحكمة على وجه القطع كتكفير الخطايا ورفع الدرجات
الواردين في الكتاب والسنة وقد تظن الحكمة فيه كتطهير النفس من اخلاق لا
تليق بالعبودية اى لا يليق الاتصاف بها لقبح آثارها ممن هو عبد من الحسد والكبر
والبطر والقسوة وغيرها فانها تقتضي التعدي بان ابنا النوع فيجب على
المتعدى الالم الحسي في بدنه والمعنوي بقبض الرزق وشدة الفقر ليتضرع
لمولاه سبحانه في رفع تلك الاخلاق والتوبة عليه من اثارها فيتحقق بوصف العبودية
اى يثبت له الاتصاف بالخضوع والذل لعز الربوبية كما نبه على ذلك قوله تعالى
ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض اى لتكبروا وافسدوا فيها بطرا
او لبغى بعضهم على بعض استيلاء واستعلاء والبغي كما في الصحاح التعدي والاستطالة
وفي المحكم انه العلو والظلم الى قوله تعالى انه بعباده خبير بصير يعلم خفايا امرهم
وجلايا حالهم فيقدر لهم بحسب مشيئته ما يناسب شانهم ولما كان هذا المحل
مظنة سؤال اشار المص اليه وذكر جوابه اما السؤال فهو ان يقال انه تعالى قادر
على دفع تلك الامور المبعدة للعبد عن حضرة القدس دون ادخال المشقة على
العبد فهل في ادخال المشقة من حكمة والاشارة اليه بقوله والله تعالى وان كان
قادرا على رفع تلك المبعدات عن حضرة القدس والرذايل النفسية من الكبر
والبطر ونحوها من الامور التي تنشا عنها تلك المبعدات دون كلفة اى مشقة
على العبد واما الجواب فبقوله لكن حكمة الربوبية اقتضت حسن السعي من العبد
في طلب رضى مولاه بترك المبعدات واسبابها واقتضت ولوج العبد لتلك المشقات وازالة
بان يتحملها او ولوج المشقات على العبد ليتحملها في رضى المالك له على التحقيق سبحانه
وهذا السعي وتحمل المشقات في رضى المالك مما يستحسنه العقل السليم ويراه
زيادة احسان من العبد فما ينبغي للعبد ان يفعل مع سيده ومالك رقه ولله القايل
واهنتني فاهنت نفسي جاهدا . ما من يهون عليك ممن اكرم . ولهذا افضل من
تحمل الم مخالفة النفس والهوى من العبيد في رضى مولاه فصبر عن الملاذ المحرمة
عليه

عليه على من لم يكن احس الم مخالفة النفس في رضى الرب سبحانه بان لم تمل بنيته الى
شي منها وعن هذا الاصل ذهبنا معشر الاشعرية والحنفية الى ان الاتقيا جمع تقي
بالله والقاف من بني ادم كالرسل وغيرهم افضل من الملائكة خواصهم اى خواص
البشر كالانبيا رسلا كانوا او غيرهم افضل من خواصهم اى خواص الملائكة
كجبريل وميكائيل وعوامهم اى عوام البشر كالصلحا افضل من عوامهم وبناته اى
بنات ادم افضل من الحور العين بل قد روى انهن يعني بنات ادم يفتخرن عليهن
اى يفخرن على الحور العين بتحمل المشقة في طاعة الرب سبحانه فيقلن صمنا ولم تصمن الخبر
بالنصب اى اذكر الخبر الذى ورد فيه ذلك الى اخره ولم اقف على مخرج له
حين هذه الكتابة وقد ورد ما هو اوضح دلالة على المقصود كحديث ابي هريرة عند
ابي يعلى والبيهقي قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث الصور وهو في طائفة
من اصحابه فذكر حديث الصور بطوله الى ان قال فاقول يا رب وعدتني الشفاعة
فشفعني في اهل الجنة الحديث وفيه فيدخل رجل منهم على ثنتين وسبعين زوجة
مما ينشي الله وثنتين من ولد ادم لهما فضل على من انشا الله بعبادتهما في الدنيا الحديث
وكحديث ام سلمة عند الطبراني في الاوسط والكبير وفيه قلت يا رسول الله
انسا الدنيا افضل ام الحور العين قال نسا الدنيا افضل من الحور العين كفضل
الظهارة على البطانة قلت يا رسول وبم ذاك قال بصلواتهن وصيامهن وعبادتهن
الله عز وجل وجملة قوله ويكون ايضا استيناف لبيان نوع اخر من الحكمة ولذا غير فيه
الاسلوب اى ويكون الايلام في الدنيا ابتلا للغير لغير اى لاحد المتغايرين بالاخير
ان كان المبتلى به مكلفا فيترتب في حقه احكام كظلم انسان انسانا اخر مثله او ظلم
انسان بهيمة قال مشايخ الحنفية خصومة البهيمة اشد من خصومة المسلم يوم القيمة
لخصومة الذمي فانها اشد من خصومة المسلم يوم القيمة ويشهد لهذا حديث ابي
داود من ظلم معاهدا او انتقصه او كلفه فوق طاقته او اخذ منه شيا بغير طيب نفس فانا
حجيجه يوم القيمة ومن كان ابلغ الخلق صلى الله عليه وسلم حجيجه فخصومته اشد وورد
الوعيد الشديد في البهيمة ففي صحيح البخاري وعيد دخلت امراة النار في هرة ربطتها
فلم تطعمها ولم تدعها تاكل من خشاش الارض وخشاش الارض مثلثا الخا المعجمة

وبشبيبين مجسمتين هو حشرات الارض والعصافير ونحوها وقوله وقد لا تدرك
قسيم لقوله فيما سبق فقد يدرك اى وقد لا تدرك الحكمة في الايلام كما في ايلام
البهايم ونحوها من الاطفال الذين لا يميزون بالامراض ونحوها فيجب الحكم بحسنه
قطعا اذ لا قبح بالنسبة اليه تعالى وفاقا ونعتقد فيه اى في ذلك الايلام قطعا
دون تردد حكمة لله سبحانه قصرنا اى قصرت عقولنا عن دركها فيجب التسليم له تعالى
فيما يفعله ويجب اعتقاد الحقية في فعله اى انه حق مستحق له سبحانه انه هو تصرف
فيما ملك فيجب ترك الاعتراض لقصور العقول عن ادراك الحكم الالهية له الحكم
كما قال تعالى له الحكم واليه ترجعون وله الامر كما قال تعالى الا له الخلق والامر لا شريك
له في ايجاد شيء من المخلوقات ولا في امداده بالبقا ولا في اعدامه بالفنا ولا في
استحقاق امتثال امره ونهيه سبحانه لا يسال عما يفعل بحكم ربوبيته اى ملكه لكل شيء
الملك الحقيقي وكمال علمه القديم المحيط بكل شيء ازلا وابدا وحكمته الباهرة التي قد
يقصر عن دركها عقول الكمل من عباده جمع كامل كما قال تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون
وهم اي العباد يسالون بحكم العبودية والمملوكية لاقتضايها ان العبد المملوك لا
استقلال له بتصرف ولما كان هذا المقام بحيث قد يتوهم متوهم فيه ان الحكمة بمعنى الغرض
تعرض المص للفرق بينهما فقال واعلم ان قولنا له سبحانه وتعالى في كل فعل حكمة ظهرت
تلك الحكمة او خفيت فلم تظهر ليس فيه اى الحكم بمعنى الغرض ويذكر الضمير باعتبار ان
الحكمة معنى ويصح ان يكون الضمير لقوله اى ليس قولنا ان له حكمة بمعنى ان له غرضا هذا
ان فسر الغرض بفايدة ترجع الى الفاعل فان فعله تعالى وخلقه العالم لا يعلل بالاغراض
بهذا التفسير للغرض لانه اى الفعل لغرض بهذا التفسير يقتضي استكمال الفاعل بذلك
الغرض لان حصوله للفاعل اولى من عدمه وذلك ينافي كمال الغنى عن كل شيء وقد قال
تعالى وان الله لغني عن العالمين وقال تعالى والله الغني وانتم الفقراء وان فسر الغرض
بفايدة ترجع الى غيره تعالى بان يدرك رجوعها الى ذلك الغير كما نقل عن الفقهاء من ان
افعاله تعالى لمصالح ترجع الى العباد تفضلا منه فقد ينفي الغرض ارادته من الفعل نظرا الى
تفسير الغرض بعلة الغاية التي تحمل الفاعل على الفعل لانه يقتضي ان يكون حصوله
بالنسبة اليه تعالى اولى من لا حصوله فيلزم الاستكمال المحذور وقد يكون ارادته من

الفعل

الفعل نظرا الى انه منتفع مترتب على الفعل لا علة غايية حاملة على الفعل حتى
يلزم الاستكمال المحذور والحكمة على هذا التفسير اعم منه اى من الغرض لانها اذا
نفت ارادتها من الفعل سميت غرضا واذا جوزت كانت حكمة لا غرضا واما احكامه
سبحانه وتعالى فمعللة بالمصالح ودرء المفاسد عند الفقهاء على ما يعرف في اصول
الفقه في ابواب القياس واعلم ان تعليلها بها عند فقهاء الاشاعرة بمعنى انها
معرفة للاحكام من حيث انها ثمرات تترتب على شرعيتها وفوايدها وغايات تنتهي
اليها متعلقاتها من افعال المكلفين لا بمعنى انها علل غايية تحمل على شرعيتها وبالله
التوفيق وقد علمت مما مر ان الاصول الثلاثة الخامس والسادس والثامن
السادس والسابع والثامن
في ترجيح الاسلام مدرجة في الاصل الخامس في كلام المص فلذا قال هنا
الاصل التاسع يعني في ترجيح الاسلام في بعثة الانبيا عليهم الصلاة والسلام
وسيأتي تعريف النبي والكلام فيه اخر هذا الاصل لا تستحيل بعثة الانبيا
بل هي عندنا معشر اهل الحق امر ممكن واقع قطعا الا ان بعض حنفية ما وراء
النهر قالوا انه واجب الوقوع كما سياتي عليهم وعن صاحب العمدة خلافا للبراهمة طايفة
من الهند يعبدون صنما يسمونه برهم وقيل هم اصحاب برهام من حكما الهند
قالوا لا فايدة في بعثتهم اذ في العقل مندوحة عنهم اى سعة وغنية من بحث
النبي وبعثته ومن المحققين من جعل القول باستحالتها اى البعثة قسيما لقول
البراهمة وهو المولى سعد الدين قال في شرح المقاصد المنكرون للنبوة منهم من قال
باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة وهو اي ما قاله هذا
المحقق مخالف لقول الامام حجة الاسلام ابي حامد وهو الذي قدمه المص ولقول كثير ممن
رايت كلامه كامام الحرمين والامدي والنسفي في العمدة والصابوني في البداية وغيرهم
الا ان كلام الامدي في غاية المرام يقتضي ان القايل بذلك بعض البراهمة فانه بعد ان نقل
عن البراهمة والصابية القول باستحالة البعثة قال الا ان من البراهمة من اعترف
برسالة ادم لا غير ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم انتهى وقد حاول المص مستندا
بنقل المحقق فقال وكانه لما كان حاصل دليلهم اي البراهمة المنقول عنهم استحالة
البعثة نفي الفايدة في البعثة بزعمهم الباطل قالوا ان ما جا به الرسول اما موافق لمقتضى

العقل بان يدرك العقل حسنه فلا حاجة اليه اذ العقل يغني عنه او مخالفا لمقتضى العقل
بان يدرك قبحه فيترك عملا بالعقل اذ هو حجة الله على خلقه فظن علم الاشتي لا جواب لما
اي لما كان حاصل دليل البراهمة ما ذكر ظن الناظر فيه ان البعثة ليست مستحيلة
عندهم وانهم انما يقولون بعدم الاحتياج الى البعثة لا باستحالتها لكن يرد ان يحكي عليه
اي على هذا المحقق ان يفهم الفائدة في افعال الله تعالى يوجب القول بالاستحالة
عند هؤلاء واضرابهم ممن يعتبر حسن العقل وقبحه لاستحالة العبث في افعاله
تعالى وهو ما لا فائدة فيه والجواب عن استدلالهم من وجوه الاول ان العقل لا يهتدي
الى الافعال المنجية في الآخرة لذاتها كما لا يهتدي اي العقل الى تمييز الادوية المفيدة
للصحة من السمومات المهلكة الا بالطبيب العارف بها لتميزها وتوقف عليها واحتاج
اليه اي الى الرسول كما احتاج اليه اي الى الطبيب اذ الرسالة سفارة بين الحق تعالى
وبين عباده ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم وقوله ولان عطف باعتبار
التوهم اذ المعنى البعثة جائزة وواقعة لا غنى عنها ابدا سرمدا لا في الدنيا ولا في
الآخرة لان العقل وهو الوجه الثاني من اوجه الجواب ولو قال وان لما احتاج الى التاويل
اذ المراد والوجه الثاني ان العقل لا يستقل بالكل اي بادراك كل الامور بل يدرك البعض
استقلالا ويقصر عن ادراك البعض فلا يهتدي اليه بوجه ويتردد في البعض فما
استقل العقل به اي بادراكه كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته عضده ما جاء به
النبي واكده فكان ذلك بمنزلة تعاضد الادلة العقلية كالرؤية والمعاد الجسماني
وكقبح الصوم يوم كذا كاول شوال وعاشر ذي الحجة وحسنه في يوم كذا كآخر رمضان
بينه النبي اذ العقل يقصر عن ادراك الرؤية والمعاد الجسماني وادراك حسن صوم آخر
يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال وما تردد فيه العقل دون رجحان
لاحد الطرفين عنده رفع عنه الاحتمال فيه كشكر المنعم قبل ورود الشرع اذ يحتمل ان
يمنع من الاتيان به لانه تصرف في ملك الله سبحانه بغير اذن منه ويحتمل ان يمنع من تركه لكونه
ترك طاعة وان غلب ظن حسنه فكان فيه متوقفا قطع ما جاء به النبي مراجعة الوهم فيه
للعقل وقوله ولان هو الوجه الثالث والعطف فيه على المقول السابق وتقريره ان
العقول تتفاوت فقد يستحسن جاهد فعلا ويستقبحه آخر فالتفويض اليها اي العقول

يؤدي

لا يهتدي الى آخره
ولان العقل ح

[illegible]

يؤدي الى فساد التقاتل اي التقاتل وفساد الخراب للتنازع المؤدي اليهما والنهي
عن الاقدام على الفعل للتنازع فيه المخبر به النبي اي نهي الاله الذي يخبر به عنه النبي
يحسم هذه المادة اي مادة الفساد الذي يؤدي اليه التنازع وما قيل من قبل المنكرين
للنبوة انه اي البعث يتوقف على علم المبعوث اي النبي بان الباعث له هو الله تعالى
ولا سبيل له اليه اذ لعله من القاء الجن فانكم معشر المليين على القول بوجود الجن
وعلى جواز القائهم الكلام الى النبي فممنوع خبر ما قيل وقد ذكر سند المنع بوجهين
الاول بقوله اذ قد ينصب الباعث تعالى له اي للمبعوث دليلا يعلم به ان الباعث
له هو الله سبحانه وتعالى بان يظهر له آيات ومعجزات ليس مثلها من شان مخلوق
تفيده هذا العلم والثاني بقوله او يخلق بالبناء للمفعول له اي للمبعوث علم ضروري
بان الباعث هو الله سبحانه وتعالى واعلم ان الفلاسفة يثبتون النبوة لكن على
وجه مخالف لطريق اهل الحق لم يخرجوا به عن كفرهم فانهم يرون ان النبوة لازمة
في حفظ نظام العالم المؤدي الى صلاح النوع الانساني على العموم لكونها
سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية ويرون انها مكتسبة
وينكرون صدور البعثة عن الباري تعالى بالاختيار لانكارهم كونه تعالى مختارا
وينكرون كونها بنزول الملك من السماء بالوحي لانكارهم نزول الملك لاستحالة
خرق الافلاك عندهم وينكرون كثيرا مما علم بالضرورة مجيء الانبياء به كحشر الاجساد
والجنة والنار وذلك الانكار مما كفروا به وطريق المعتزلة قد بينها المصنف بقوله
وقد قالت المعتزلة بوجوب البعثة على الله تعالى لما عرف من اصلهم الفاسد في وجوب
الاصلح عليه تعالى كما نقل في المقاصد وشرط الوجوب عن المعتزلة مطلقا والذي في
المواقف ان بعض المعتزلة قال يجب البعثة على الله تعالى وفصل بعضهم فقال اذا
علم الله من امة انهم يؤمنون وجب الارسال اليهم لما فيه من استصلاحهم وان علم انهم
لا يؤمنون لم يجب ولكن يحسن قطعا لاعذارهم وهو ايضا مبني على اصلهم الفاسد
وهو التحسين والتقبيح عقلا وقول جمع من متكلمي الحنفية ما وراء النهر ان ارسالهم
اي الانبياء من مقتضيات حكمة الباري اي من الامور التي اقتضتها حكمته جل ذكره
فيستحيل ان لا يكون اي ان لا يوجد الارسال هذا القول عندهم معنى وجوب

الاصلح ما قدمناه في الاصل الرابع من هذا الركن هو معناه اي مقول قول الجمع المذكورين
هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة او بوجوب الاصلح فقوله مبتدا والظرف
لغو وقوله عنده حال من المقول وهو ضمير الفصل والخبر قوله معناه وما قدمته
في الاصل الرابع في معنى الوجوب هو قوله هناك واعلم انهم يريدون بالواجب
الى اخره وقوله في عمدة النسفي اي قول الى البركات النسفي في عمدته في البعثة انها
في حيز الامكان بل في حيز الوجوب تصريح به اي بالوجوب وعبارته ارسال الرسل
مبشرين ومنذرين في حيز الامكان بل في حيز الوجوب وظاهره استحالة تخلفه
لكنه اي صاحب العمدة اراد به اي بالوجوب خلاف ظاهره ويمكن حمله على ارادة وجوب
الوقوع لتعلق العلم القديم بوقوعه فان ذلك لا ينافي امكانه في نفسه اذ الكل من ارسالهم
لطف من الله تعالى ورحمة من بها على عباده ومحض فضل وجود والجمع بين هذه
الالفاظ المتقاربة المعنى هو في مقام الاطناب حقه من تقرير المعنى وتاكيده
اذ اللطف هنا ايصال البر على وجه الرفق دون العنف والرحمة ارادة ايصال
البر او ايصاله والجود افادة ما ينبغي لا للعوض والكمال في كل منها ليس الا لله لا اله
الا هو ارحم الراحمين وتحصل لك مما قدمنا ان من فوائد بعثة الانبيا الاهتدا الى ما
ينجي في الاخرة لقصور العقل عن ادراكه وبيان ما يقصر العقل عن ادراكه سوى ذلك
وتعاضد الشرع والعقل فيما ادركه العقل ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل
وفي تفاصيل محاسن ارسالهم اي الانبيا وفوائده المترتبة عليه طول لا يليق بمثل
هذا المؤلف اللطيف الحجم وفي تامل اللبيب ما يستخرجها اي تلك الفوائد فيغني
عن ذكرها ونحن نذكر منها بعضا كما هو وظيفة الشرح فمنها بيان منافع الاغذية والادوية
ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الخطر ومنها
تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تكميل النفوس البشرية
حسب استعداداتها المختلفة في العلميات والعمليات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة
المتعلقة بصلاح الاشخاص والسياسات الكاملة المتعلقة بصلاح الجماعات من اهل
المنازل والمدن هذا تمام الكلام في البعثة وفوائدها وانما المبعوثون في الايمان بهم واجب
من ثبت شرعا تعيينه منهم وجب الايمان بعينه ومن لم يثبت تعيينه كفى الايمان به اجمالا

ولا

ولا يسعى في الايمان بالانبيا القطع بحصرهم في عدد اذ لم يرد بحصرهم دليل قطعي
لان الحديث الوارد في ذلك اي في عددهم خبر واحد لم يقترن بما يفيد القطع فهو ان
صح بان وجدت فيه الشروط المعتبرة للحكم بصحته وجب ظن مقتضاه مع تجويز نقيضه
بدله والا اي وان لم يصح فلا يجب ظن مقتضاه وعلى كل من التقديرين فقد يؤدي اي
فقد يؤدي حصرهم في العدد الذي لا قطع به الى ان يعتبر فيهم من ليس منهم بتقدير
كون عددهم في نفس الامر اقل من الوارد او يخرج عنهم من هو منهم بتقدير ان يكون عددهم
في نفس الامر ازيد من الوارد والحديث الذي ورد فيه عددهم هو حديث ابي ذر
رضي الله عنه وهو حديث طويل يتضمن انه سال النبي صلى الله عليه وسلم عن اشيا منها
عددهم ولفظ رواية احمد في مسنده قلت يا نبي الله كم عدد الانبيا قال مائة الف
واربعة وعشرون الفا الرسل من ذلك ثلثمائة وخمسة عشر جما غفيرا ورواه الطبراني في
المعجم الكبير بلفظ واربعة وعشرون الفا وفي مضرحه بانهم في رواية احمد ومدار الحديث
على علي بن يزيد وهو ضعيف ورواه احمد ايضا من طريق اخر بنحو معناه وفيه
قلت يا رسول الله كم المرسلون قال ثلثمائة وبضعة عشر جما غفيرا ورواه ايضا
الطبراني في الاوسط ايضا من حديث ابي امامة الباهلي ان رجلا سال رسول
الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه قال يا رسول الله كم كانت الرسل قال ثلثمائة وخمسة
عشر وليس فيه سوال عن عدد الانبيا قال الحافظ ابو الحسن الهيثمي في كتابه مجمع
الزوائد ومنبع الفوائد رجاله رجال الصحيح غير احمد بن خليل الحلبي وهو ثقة
والظاهر ان الرجل السائل في حديث ابي امامة هو ابو ذر تتمة للكلام
في الاصل التاسع شرط النبوة الذكورة لان الانوثة وصف نقص وكونه اكمل اهل
زمانه عقلا وخلقا بفتح الخا المعجمة وسكون اللام حال الارسال واما عقدة لسان
السيد موسى قبل الارسال فقد ازيلت بدعوته عند الارسال بقوله واحلل
عقدة من لساني يفقهوا قولي كما دل عليه قوله تعالى قد اوتيت سؤلك يا موسى
واكملهم فطنة وقوة راي كما هو مقتضى كونه سائس الجميع ومرجعهم في المشكلات
والسلامة بالرفع عطفا على الذكورة اي وشرط النبوة السلامة من دناءة الابا ومن
غمز الامهات اي الطعن بذكرهن بما لا يليق من امر الفروج والسلامة من القسوة

والبزار باسناد فيه المسعودي وابو ذر جميعه
كما احسنه الطبراني في الاوسط

لان قسوة القلب موجبة للبعد عن جناب الرب اذ هي منبع المعاصي لان القلب
هو المضغة التي اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله كما نطق
به الحديث الصحيح وفي حديث حسنه الترمذي ورواه البيهقي ان ابعد الناس من
الله القلب القاسي والسلامة من العيوب المنفرة منهم كالبرص والجذام ومن
قلة المروة كالاكل على الطريق ومن دناءة الصناعة كالحجامة لان النبوة اشرف
مناصب الخلق مقتضية لغاية الاجلال اللائق بالمخلوق فيعتبر لها انتفاء ما ينافي
ذلك وشرطها ايضا العصمة من الكفر قبل النبوة وبعدها بالاجماع واما العصمة
من غيره مما سنذكره من المعاصي فمن اي محصول من موجبات النبوة بفتح الجيم اي
الامور التي تقتضيها منصب النبوة متاخر عنها كما هو شان الموجب فلا تتاتى اشتراطهم
فيها وهذا ما عليه الجمهور اما على القول بعصمتهم من الصغائر والكبائر قبل النبوة وبعدها
فلا يمتنع الاشتراط وقولهم في الشروط اكمل اهل زمانه ان حمل على ظاهره من العموم
لجميع اهل الزمان استلزم لذلك عدم جواز ارسال نبيين في عصر واحد وهو منتف
بنحو يوشع وموسى وهارون والمرسل لموسى وهارون اظهر لثبوت ارسالهما معا
بنص الكتاب في ايات متعدده كقوله اذهبا الى فرعون فاذهبا فاتيا فقولا انا رسولا
ربك ونحوه فيجب فيه تاويل الاشتراط ان المراد كونه اكمل اهل زمانه ممن ليس نبيا
وحاصله تخصيص العموم والعصمة المشترطة معناها تخصيص القدرة بالطاعة فلا تخلق له
اي لمن وصف بها قدرة المعصية وقد خص المصنف التعريف وذكر معه تعريفا
اخر فقال ولطف اي العصمة عدم قدرة المعصية او خلق مانع منها غير ملجئ اي لم يبق معه الاختيار
والتعريف التالي يلائم قول الامام المنصور الماتريدي العصمة لا تزيل المحنة اي
الابتلاء المقتضي لبقاء الاختيار قال صاحب البداية ومعناه يعني قول ابي منصور انها
لا تجبر على الطاعة ولا تعجز عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره
عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء انتهى وجوز القاضي ابو بكر الباقلاني وقوع
الكفر منهم قبل البعثة عقلا لكن لم يقع اصلا قال يعني القاضي واما الوقوع فالذي صح عند اهل
الاخبار والتواريخ انه لم يبعث من اشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا فاجرا ظلوما وانما
بعث من كان تقيا زكيا امينا مشهور النسب حسن التربية والمرجع في ذلك كله عندنا

نصب

[illegible]

نصبه السمع اي ما تقتضيه الادلة السمعية وقد اقتضت كل ذلك واما موجب العقل
فهو التجويز والتوقف فالعقل لا يمنع وقوع عدم مجوازه مما لتق به قبل النبوة فان قيل
يجوز وقوعه منهم ينافي ما تقتضيه شريف منصبهم من وجوب تصديقهم وتوقيرهم وعدم
اتصافهم بما ينفر منهم واي منفر اشد من الكفر وكيف يوثق بطهارة الباطن من اثره
بل ما قد اجاب القاضي عن ذلك بقوله ثم اظهار المعجزة اي بعد وقوعه والتوبة عنه
يدل على صدقهم وعلى طهارة سرائرهم اي نقاقلوبهم من ادناس المعاصي فيجب لذلك
توقيرهم ويندفع النفور عنهم ولقد كان الامساك في هذا المختصر عن هذا التجويز
اولى وخالف بعض اهل الظواهر والحديث في اشتراط الذكورة حتى حكموا بنبوة مريم
عليها السلام وفي كلامهم اي كلام المخالفين في اشتراط الذكورة ما يشعر بان الفرق
بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها فالنبي على هذا انسان اوحى الله بشرع سواء امر
بتبليغه والدعوة اليه ام لا فان امر بذلك فهو نبي رسول والا فهو نبي غير رسول وعلى
هذا لا يبعد ما ذهبوا اليه من نفي اشتراط الذكورة فيمن هو نبي غير رسول لان اشتراط
الذكورة لكون امر الرسالة مبنيا على الاشتهار والاعلان والتردد الى المجامع اي مواضع
اجتماع الناس للدعوة اي ليدعوهم الى الايمان بما جاء به والعمل بمقتضاه والنبوة
مبنى حال من على التستر والقرار لا التردد والاشتهار واما على ما ذكره المحققون في
معنى النبي والرسول من ان النبي انسان بعثه الله ليبلغ ما اوحي اليه وكذا الرسول
فلا فرق بينهما بل هما بمعنى وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب انزل عليه او امر بالعمل
به او له نسخ لبعض شريعة متقدمة على بعثته وعلى اشتراط الذكورة حكى من حكى الاجماع
على عدم نبوة مريم عليها السلام كالامام والبيضاوي وغيرهما ولم يبال بالشذوذ ومن زعم
نبوتها متمسكا بقوله تعالى فارسلنا اليها روحنا وقوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله
اصطفاك الاية واجيب عنه بانه ليس وحيا شرعيا اذ لا دلالة عليه في الايات المذكورة
وقد تحصل في معنى النبي والرسول ثلاثة اقوال الفرق بينهما بالامر بالتبليغ وعدمه وهو
الاول المشهور وكونهما بمعنى واحد وهو الذي عزاه للمحققين وهو يقتضي اتحاد عدد
الانبياء والرسل ولا يخفى مخالفته لذلك الوارد في حديث ابي ذر الذي قدمناه
هذا كلام في معنى النبي شرعا واما اصله لغة فلفظه بالهمز وبه قرا نافع من النبا وهو

والرسول من له شريعة وكتاب او نسخ لبعض شريعة متقدمة على بعثته

الخبر فعيل بمعنى اسم الفاعل اى منبى عن الله او بمعنى اسم المفعول اى منبا
لان الملك ينبيه عن الله بالوحى وبلا همز وبه قرا الجمهور وهو اما مخفف
المهموز بقلب الهمزه واوا ثم ادغام اليا فيها واما من النبوه او النباوه
بفتح النون فيهما اى الارتفاع فهو ايضا فعيل بمعنى اسم الفاعل او بمعنى اسم المفعول
لان النبى يرفع الرتبه على غيره او مرفوعها وسياتى تلخيص لهذا اواخر الكتاب
وقد تعالى ابراد اعلى اشتراطهم عدم العيوب المنفره ان بلا ايوب عليه الصلاة
والسلام كان منفرا اى منفر كما هو مذكور فى كتب التفسير وقصص الانبيا واجاب نبوته المتقدمه على
عنه بان الشرط فى حق ايوب متقدم على عروض الابتلا له وجعل الاكل على الطرق
منافيا للنبوه هو مبنى على تقدير ان العرف كذلك اى كما ذكرنا انه ينافى انه مخل بمروه
اذ ذاك اى فى ذلك الوقت الذى هو زمن بعثه ذلك النبى وقد ذكرنا ان عصمتهم من غير
الكفر موجب النبوه واختلف فيه اى فى ذلك الغير الذى هو متعلق العصمه فقيل كب
عصمتهم من الكباير مطلقا عمدا او سهوا من غير تقييد بالعمد دون الصغاير الا انه لا
عمدا فلا تجب عصمتهم منها عند هذا القايل بخلاف السهو او لى عنده وهذا القول منقول
عن امام الحرمين منا واى هاشم من المعتزله والمختار لجمهور اهل السنه العصمه اى وجوب
عصمتهم عنها اى عن الكباير مطلقا وعن الصغاير الا الصغاير غير المنفره حال كون اتيانه
غير المنفره خطا فى التاويل او سهوا مع التنبيه عليه اما الصغاير المنفره كسرقة لقمة
او حبه وتسمى صغاير الخسه فهم معصومون عنها مطلقا وكذا من غير المنفره كنظره الى اجنبيه
عمدا ومن اهل السنه من منع السهو عليه اى على نبينا صلى الله عليه وسلم فقال لا يقع منه سهو
فى فعل الصلاة وصرح بان سلامه على ركعتين فى حديث ذى اليدين فى الصحيحين كان قصدا
منه وانه لذلك ليبين للناس حكم السهو وسل بذلك صلاه الظهر خمسا فى حديث ابن مسعود
فى الصحيح وغيرها وترك التشهد الاول فى الظهر فى حديث ابن بحينه صححه الترمذى والاصح
جواز السهو فى الافعال عليه والمذهب السابق غير مرضى وان قال به من ايمه المحققين ابو المظفر
الاسفراينى لانه مخالف للنص الصريح وقال صلى الله عليه وسلم انما انا بشر انسى كما تنسون فاذا
نسيت فذكرونى اخرجه الشيخان وغيرهما وظاهر قوله صلى الله عليه وسلم انما انسى لاسن انه
يورد عليه النسيان من قبل الله تعالى انه متصف به الا انه لا يقر عليه فيما هو مرد بل ينبههم

فيكو

فيكون ذلك النسيان سببا يترتب عليه بيان حكم شرعى يتعلق بالمنسى فانسى
بتشديد السين مبنى للمفعول معناه يورد على النسيان ولانسى معناه لابين
طريقا يسلك فى الدين هو سبب لايراد النسيان بمعنى انه ثمرة تترتب على
النسيان لا باعث على ايراده ومنع المعتزله الكباير اى صدورها منهم قبل البعثه
له ايضا للوجه الذى يقتضيه الكفر قبلها وهو التنفير عنه وعدم الانقياد له
هذا كلام متعلق بالافعال التى ليس طريقها الابلاغ وهى منهى عنها واما فيما طريقه
الابلاغ اى ابلاغ الشرع وتقريره من الاقوال وما يجرى مجراها من الافعال كتعليم
الامه بالفعل فهم معصومون فيه من السهو والغلط ولما غير ذلك اى ما ليس من
القسمين السابقين كما يختص به الانبيا عليهم الصلاة والسلام من امور دنياهم واذكار
قلوبهم ونحوها مما يفعلونه لا ليتبعوا فيه فهم فيه كغيرهم من البشر فى جواز السهو والغلط
فهذا الذى عليه اكثر العلما خلافا لجماعه من المتصوفه وطايفه من المتكلمين حيث منعوا السهو
والنسيان والغفلات والفترات جمله فى حق النبى صلى الله عليه وسلم قال القاضى ابو بكر تفريعا
على ما عليه الاكثر فيجوز اى عقلا كونه اى النبى غير عالم بشرايع من تقدم من الانبيا وكونه
غير عالم ببعض المسايل التى يفرعها الفقها والمتكلمون لا مطلقا ولكن المسايل التى لا يخل
عدم العلم بها بمعرفه التوحيد ويجوز كونهم اى الانبيا غير عالمين بلغات كل من بعثوا اليهم
الا لغه قومهم وجميع عطف على لغات اى ويجوز عقلا كونهم غير عالمين بجميع مصالح امور
الدنيا ومفاسدها وجميع الحرف والصنايع انتهى كلام القاضى ابى بكر ولا شك ان المراد
اى مراده بما ذكر من عدم علم بعض المسايل لعدم الخطور اى خطور تلك المسايل بيالهم
فاما اذا اخطرت لهم فلا بد من علمهم بها اى باحكامها واصابتهم فيها ان اجتهدوا بنا على الراجح
ان للانبيا ان يجتهدوا مطلقا وعليه الاكثر او بعد انتظار الوحى وعليه الحنفيه واختاره المصرى فى
التحرير واذا اجتهدوا فلا بد من اصابتهم ابتدا او انتهاء لان من قال كل مجتهد مصيب ومنع الخطا
فى اجتهاد الانبيا خاصه فهم مصيبون عنده ابتدا ومن جوز الخطا فى اجتهادهم قال لا يقرون عليه
بل ينبهون فهم مصيبون عنده انتها ان احتمل سبق خطا ولما انتها حيث ينبهوا على الصواب
فرجعوا اليه وكذا علم المغيبات اى وكعلم بعض المسايل عدم علم المغيبات فلا يعلم النبى منها
الا ما اعلمه الله تعالى به احيانا وذكر الحنفيه فى فروعهم تصريحا بالتكفير باعتقاد ان النبى يعلم الغيب

علم م

لمعارضة قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله والله اعلم الاصل
في اثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم نشهد ان محمدا رسول الله ارسله الى
الخلق اجمعين بالهدى ودين الحق خاتما للنبيين وناسخا لما قبله من الشرائع والخلق
بمعنى المخلوقين لان ارساله الى من يعقل من الانس والجن على بعض العلما والى الملائكة
نقل ذلك الشيخ الامام ابو الحسن السبكي وصرح الامام الرازي في تفسير قوله تعالى
تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا بعدم دخول الملائكة في عموم
من بعث صلى الله عليه وسلم اليهم ولنا في ذلك كلام اواخر الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع
فليراجعه من اراد الوقوف عليه ولاثبات نبوته صلى الله عليه وسلم مسالك ذكر المص المشهور
منها بقوله لانه اي لان محمدا صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة اي الرسالة عن الله واظهر المعجزة
تصديقا لدعواه وكل من ادعى النبوة واظهر المعجزة تصديقا لدعواه فهو نبي فمحمد
صلى الله عليه وسلم نبي وقد تكلم المص كغيره على مقدمتي هذا الدليل فقال اما دعواه النبوة
فقطعي لا يحتمل التشكيك لانه قد تواتر تواترا الحقه بالعيان والمشاهدة واما اظهاره
المعجزة فلانه اتى بامور خارقة للعادة مقرونا اتيانه بها بدعوى النبوة كانها قرن تلك الامور
بدعواه النبوة بمعنى جعلها اي جعل تلك الامور الخارقة بيانا لصدقه فيما يدعيه عن الله تعالى
من انه ارسله ليدعو الناس الى الهدى ودين الحق ولا نعني بالمعجزة الا ذلك اي الاتيان
بامر خارق للعادة مقصود به بيان صدق من ادعى انه رسول الله ووجه دلالتها اي
المعجزة على الصدق انها لما كانت مما يعجز عنه الخلق لم تكن الا فعلا لله سبحانه فان فعل المعجز
قد يكون من قبيل الترك دون الفعل كما اذا قال الرسول معجزتي ان اضع يدي على راسي
وانتم لا تقدرون على ذلك ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه كما في المواقف وغيره
فلما قد جرى المص على ان كفهم عن ذلك فعل لله سبحانه لا عدم فعل منه سبحانه كان تعالى هو عدم
تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل واذ تقرر ان المعجزة ليست الا فعلا لله تعالى فمن جعلها
الرسول بينة اي دلالة واضحة على صدقه فيما ينقل عن الله تعالى فهو اي ذلك الجعل بمعنى
التحدي فان من جعلها دليل صدقه طالب المعارضة بالمثل منهم لان اصل معنى التحدي طلب
المباراة في الحداء ثم انه توسع فيه فاطلق على طلب المعارضة بالمثل في اي امر كان فاذا
ادعى النبوة وجعل المعجزة بينة صدقه بان قال اية صدقي ان يوجد الله تعالى لي كذا فما

من حيث اقترانها بدعواه م

يعجزون

٥٦

يعجزون عنه فاوجده الله تعالى موافقا لقوله كان ذلك الايجاد على وفق ما قال تصديقا
له من الله تعالى وقد تبع المص حجة الاسلام في ايراد مثل مشهور في تقريب الفهم لتشبيه
الرسول ومرسله سبحانه في تصديقه اياه بايجاد المعجزة على وفق دعواه وذلك التصديق
للرسول بايجاد الخارق على وفق دعوى النبوة كالقائم اي كتصديق القائم بين يدي
الملك من ملوك الدنيا حال كون ذلك القائم مقبلا على قوم بحضرة الملك يدعي انه رسول
ذلك الملك اليهم فانه اي ذلك المدعي للرسالة عن الملك اذا قال للملك المرسل له
ان كنت صادقا فيما نقلت عنك من الرسالة الى هؤلاء فقم على سريرك على خلاف عادتك
ففعل حصل للحاضرين علم قطعي بانه صادق في منزلة قوله اي الملك صدقت واقتصر المص
على قوله قم على خلاف عادتك لان القصد من المثل يتصدقه حاصل بالاقتصار عليه
وقول حجة الاسلام قم على سريرك ثلاثا واقعد على خلاف عادتك لمزيد الاستظهار فيما
يحصل به العلم وقول المواقف قم من الموضع المعتاد لك في السرير واجلس مكانا
لا تعتاده تصوير اخر لمخالفة العادة ويوجد من جملة ما سبق انه لا بد في المعجزة من
تعذر معارضتها لان ذلك حقيقة الاعجاز وان يوافق الدعوى ليكون حجة لصدقه فيها
فلو قال مدعي الرسالة معجزتي ان احيي ميتا ثم اتى بخارق اخر كنتق جبل لم يدل
ذلك على صدقه ومن شرائطها ان لا يكون ذلك الخارق مكذبا لدعواه فلو قال معجزتي
ان ينطق هذا الضب فنطق فقال انه كاذب لم يعلم انه صادق بل يتاكد اعتقاد كذبه
بذلك ولا يجب تعيين المعجزة بل لو قال انا اتي بخارق من الخوارق ولا تقدرون
على الاتيان بشيء منها كفى وفي كلام الامدي ان هذا متفق عليه والذي اظهره الله تعالى
لنبينا صلى الله عليه وسلم من المعجزات ثلاثة امور اعظمها القران ثم الامور الحالية في نفسه التي
اشتمل عليها من عظيم الاخلاق وشريف الاوصاف التي سياتي تفصيل بعضها ومن الكمالات
العلمية والعملية مع ضميمة انه لم يتعلم خطا معلما ادبه ولا حكما هذه ثم الامور الثالث ما
ظهر على يديه من الخوارق للعادات كانشقاق القمر له وتسليم الحجر عليه قبل النبوة
وبعدها وما قبل النبوة من الخوارق يسمى عندهم ارهاصا اي تاسيسا للنبوة وتمهيدا
من ارهصت الحائط اذا اسسته ولا يسمى معجزة وسعي الشجر اليه وحنين الجذع الذي
كان يخطب اليه لما انتقل الى المنبر عنه ونبع الماء من بين اصابعه بالمشاهدة ممن حضره سواء

فعال م

فلما انه مانع من الاصابع نفسها او انه يكثر كلما القليل يخلق ما آخر معه ببركة وضع
الاصابع فيه وشرب القوم والاول اكثر عددهم وعددها من الماء القليل الذي لم يخرج فيه بعدما
نزحت البير في الحديبية بحيث لم يبق فيها الاخر وتشديدها وهي مكان على مرحلة من مكة وكانوا
الفا واربعمائة وفي رواية الفا وخمسمائة واقتصر المص على الاولى لان عدد هؤلاء محفوظا باتفاق
الروايتين واكل الجم الغفير اي العدد الكثير جدا كما في حديث ابي طلحة وكانوا ثمانين
اقراص يا كلها انسان واحد والظاهر ان المص ترك ماذكره من واقعتين سهوا واقعة
ابي طلحة وواقعة جابر في اطعام اهل الخندق فان الذي في الصحيح ان القوم في واقعة
ابي طلحة كانوا سبعين او ثمانين رجلا وفي واقعة جابر كانوا الفا وكان جابر قد امر بصاع
شعير عنده فطحن وذبح بهمة اي شاة صغيرة فطبخها ثم اخبر النبي صلى الله عليه وسلم
بذلك وقال تعال انت ونفر معك فدعا النبي صلى الله عليه وسلم اهل الخندق كلهم
وامر ان لا يخبز العجين ولا تنزل البرمة وانه صلى الله عليه وسلم حضر وبصق في العجين والبرمة
وبارك ثم امر امراة جابر ان تدعو خابزة معها وان تقدح اي تغرف الطعام تخبزه تختبز
قال جابر كما في الصحيح وهم الف فاقسم بالله لاكلوا حتى تركوا وانحرفوا وان برمتنا
لتغط اي لتفور كما هي وان عجيننا ليخبز كما هو وفي رواية للبخاري لم النبي صلى الله عليه وسلم
قال لامراة جابر كلي هذا يعني البقية واهدي فان الناس اصابتهم مجاعة واخبار
الشاة المشوية له صلى الله عليه وسلم بانها مسمومة وقد صح في البخاري انهم كانوا يسمعون
تسبيح الطعام وهو يوكل وغير ذلك عطف على قوله انشقاق القمر اي وكغير ذلك من
المعجزات مما افرد تكثرته بالتصنيف ومن اجل ما صنف فيه كتاب دلائل النبوة للحافظ
ابي بكر البيهقي ولهذا النوع احد ما عقد له في كتاب الشفا باب وقد تضمن الباب المعقود
له بثلثين فصلا وفي كل من الكتب الستة التي هي دواوين الاسلام وغيرها من مطولات
كتب الحديث ابواب مفردة لذلك والوارد في كل من هذه الخوارق وان كان خبر واحد
لا يفيد العلم فالقدر المشترك بينها وهو ظهور الخارق على يده متواتر بلا شك وقول السهيلي
في بعض هذه الخوارق انها علامة للنبوة لا معجزة اي لا تسمى بذلك بنا على عدم اقترانها
بدعوى النبوة ليس بذاك اي ليس بمقبول لان المقبول لعلو رتبته يشار اليه بالاشارة
به الى البعيد فانه صلى الله عليه وسلم لما ادعى النبوة انسحب عليه ذلك فهو منسحب عليه دعوى

النبوة

النبوة من حين ابتدائها اي الدعوى الى ان توفاه الله تعالى فكانه في كل ساعة
اي في كل وقت يستانفها اي الدعوى فكل ما وقع له من الخوارق كان معجزة
لاقترانه بدعوى النبوة حكما وكانه يقول في كل ساعة اي كل وقت اني رسول الله
الى الخلق وكانه يقول في كل وقت وقع فيه خارق للعادة هذا دليل صدقي في دعواي هذا
الكلام في الامر الثالث واما الاول وهو القران فهو المعجز العقلية اي التي يهتدي
الى اعجازها العقل لمن كان عارفا بطرق البلاغة او كانت البلاغة له سليقة ومع
كون العجز عنه معقولا فهو منقول ايضا عمن قصد للمعارضة ممن سولت له نفسه
ذلك فاقر بالعجز مع كونه من فرسان البلاغة ومنهم من اتى بما فضح به نفسه عند
ابنا جنسه كما لا يخفى على من الم بالتواريخ الباقية نعت ثان للمعجزة فان كون القران
معجزا وصف له باق على طول الزمان الذي خبر ثان عن ضمير القران فان من اوصافه
انه الذي اعيى كل بليغ بجزالته وغرابة اسلوبه وبلاغته والجزالة يقابلها الركة فليس
في نظمه لفظ ركيك وغرابة اسلوبه هو انه يخالف المعهود من اساليب كلام العرب
اذ لم يعهد في كلامهم كون المقاطع على مثل يعلمون ويفعلون والمطالع على مثل يا ايها الناس
يا ايها المزمل الحاقة ما الحاقة عم يتساءلون واما بلاغته فنظمه بالغ فيها الحد الخارج عن طوق
البشر وان امكن بالنسبة الى قدرة الباري سبحانه ما هو فوق ذلك كما صرح به في شرح المقاصد
لان مقدوراته تعالى لا تتناهى واكتفى المص بوصفه بالبلاغة عن وصفه بالفصاحة معها لاندراج
مفهومها في مفهوم البلاغة اصطلاحا لا بالاولى اي وليس اعجازه بالجزالة وغرابة الاسلوب
فقط دون البلاغة كقول القاضي ابي بكر الطيب الباقلاني ولا اعجازه بالصرف اي صرف
هم المتحدين عن التوجه الى معارضته وسلبهم القدرة على مثله عند قصد ذلك خلافا للمرتضى
من الشيعة وغيره كالنظام وكثير من المعتزلة والا اي والا يكن ما ذكرنا بان كان ما ذكروه
من ان اعجازه بالصرف كان الانسب على قولهم ترك بلاغته فانه اذا كان غير بليغ ولم يقدروا
على معارضته كان اظهر في خرقه العادة به ولان القول بالصرف ينافي المنقول عمن كان
يسمعه من البلغاء من طربهم لبلاغته وحسن نظمه وتعجبهم من سلاسته مع جزالته ومن
وصفهم اياه بما يدل على ذلك واما الامر الثاني وهو حاله صلى الله عليه وسلم اي فهو ما استمر
عليه من الآداب الكريمة والاخلاق الشريفة التي لو افنى العمر بالبنا للمفعول في تحصيل

وتنقص صاحب الشفا لبعض ذلك صح

النفس لم تحصل لمن اوتي عمره في التهذيب كذلك اي كما الاخلاق حصلت له صلى الله عليه وسلم ما ورد م
وتلك الاخلاق هي من سماته الشريفة ما الاسانيد الصحيحة التي هي في كل منها اخبار احاد
متعددة تفيد مجموعها تواتر القدر المشترك منها وتفيد ثبوت ذلك الكلي له صلى الله عليه وسلم
كالحلم وهو كما في الشفا حالة توقر وثبات عند الاسباب المحركات وكمال التواضع
منه صلى الله عليه وسلم للضعفاء بعد تمام رفعته وتمام انقياد الخلق له والصبر وهو حبس النفس
وهو عند حلول ما تكرهه والعفو وهو ترك المؤاخذة بالذنب مع الاقتدار وقوله
وعن المسيء اليه متعلق بالعفو ومقابلة السيئة بالحسنة والجود وقد مر تفسيره
ففي صحيح البخاري عن ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وسلم اجود الناس بالخير وكان اجود ما
يكون في رمضان الحديث وفيه عن جابر ما سئل النبي صلى الله عليه وسلم شيئا قط فقال لا وتمام الزهد
في الدنيا وشدة الخوف من الله تعالى حتى انه ليظهر عليه اثر ذلك الخوف الشديد اذا
عصفت الريح ونحوه اي نحو وقت عصف الريح من الاوقات التي يعرض فيها عوارض
سماوية من الكسوف وغيره او نحو ما ذكر من هذه الاخلاق الشريفة كالوفا بالوعد واداء
الامانة وصلة الرحم والحيا وما ينتظم في هذا السلك فقد كان صلى الله عليه وسلم اعلى الخلق
مقاما في كل منها ودوام فكره كما وصفه بذلك ابن ابي هالة فيما اورده القاضي ابو الفضل
عياض في الشفا بقوله كان صلى الله عليه وسلم متواصل الاحزان دائم الفكرة ليست له
راحة ومن اراد تعرف شيء مما صدر من اثار هذه الاوصاف الشريفة منه صلى الله عليه وسلم
فعليه بكتاب الشفا وما في معناه من التواليف وتجديد التوبة والانابة في اليوم سبعين
مرة بل اكثر ففي صحيح البخاري عن ابي هريرة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول والله اني
لاستغفر الله واتوب اليه في اليوم اكثر من سبعين مرة وفي صحيح مسلم عن الاغر بن يسار
المزني قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا ايها الناس توبوا الى الله فاني اتوب اليه
في اليوم مائة مرة وروى ابو داود والترمذي وصححه وابن حبان وابن ماجه عن ابن عمر رضي الله عنهما
قال كنا نعد لرسول الله صلى الله عليه وسلم في المجلس الواحد مائة مرة رب اغفر لي وتب
علي انك انت التواب الرحيم ولما كانت التوبة والاستغفار يقتضيان الذنب وهو صلى
الله عليه وسلم في الرتبة العليا من العصمة بين الناظم معنى التوبة والاستغفار في حقه صلى الله عليه وسلم
بما حاصله انها ليست عن ذنب وانما توبته الرجوع الى مولاه في ستر ما استقصره من الشكر

ما نر

الى ما يرتقي اليه من المقامات الاكملية فانه عليه افضل الصلاة والسلام كلما بدا
له من جلال الله وكبريائه وقدره كان من يقيننا بذلك من كمال الى اكمل فيستقصر نظره
اليه اي الى ما بدا له ما هو فيه من القيام بشكره تعالى على تلك الانعامات العظيمة
وطاعته فيرجع الى الاعتصام به تعالى ويطلب الستر لما ظهر له من قصور الشكر
وقوله والفراغ بالجر عطفا على الحلم كالمعطوفات قبله فهو من اوصافه الشريفة الفراغ
عن هوى النفس اي ميلها الى مشتهياتها وعن حظوظها المنعوت ذلك الفراغ
بانه ما لا يقع الا لمن استولت عليه معرفة الله تعالى حتى زهد في نفسه حتى انه صلى الله عليه وسلم
ما انتصر لنفسه قط الا ان ينتهك حرم الله تعالى جمع حرمة اي الامور التي اثبت لها
الاحترام وما خير بين شيئين الا اختار ايسرهما اي على من صدر منه التخيير وان
كان الاحظ له صلى الله عليه وسلم الشيء الاخر فقد ساق صاحب الشفا باسناده من
الموطا رواية يحيى بن يحيى الى عائشة رضي الله عنها قالت ما خير رسول الله صلى
الله عليه وسلم في امرين قط الا اختار ايسرهما ما لم يكن اثما فان كان اثما كان ابعد الناس
منه وما انتقم رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه الا ان تنتهك حرمة الله فينتقم
لله بها وهو في الصحيحين وسنن ابي داود بمعناه وغالب الفاظه وفي موضع
اخر من الشفا قالت عائشة رضي الله عنها ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم منتصرا من
مظلمة ظلمها قط ما لم يكن حرمة من محارم الله وهو عند مسلم وابي داود بلفظ ما
ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا قط بيده ولا خادما ولا امراة الا ان يجاهد في
سبيل الله وما نيل منه شيء قط فينتقم من صاحبه الا ان ينتهك شيء من محارم
الله فينتقم لله وهذا الذي ذكرناه دال على زهده صلى الله عليه وسلم في كل ما فيه حظ للنفس
ولعمري واصله القسم بحياة المتكلم انه من راه حال كون ذلك الرائي طالبا للحق لم
يحتج عند مشاهدته وجهه الكريم الى غيره لظهور شهادة طلعته المباركة بصدق
لهجته اي كلامه لان المتكلم يلهج بالكلام اي يصدر منه متكررا وصفا شرعيا كما قال
المرتاد للحق فلما ان رايت وجهه علمت انه ليس بوجه كذاب والمرتاد للحق هو الطالب
له والمراد به هنا عبد الله بن سلام رضي الله عنه فقد روى الترمذي وابن ماجه
وغيرهما باسانيدهم عنه انه قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة جئت لانظر اليه

فلما استبنت وجهه عرفت ان وجهه ليس بوجه كذاب وفي الشفا عن ابي رمثة
وهو بكسر الراء وسكون الميم وفتح الثاء المثلثة التيمي رضي الله عنه قال اتيت
النبي صلى الله عليه وسلم ومعي ابن لي فاريته فلما رايته قلت هذا نبي الله حقا قال المص
ناظما لهذا المعنى وقد قلت في قصيدة امتدحه بها اذا لحظته لاح منه وجها
وما زالت الهوى اي المحبة بعض النزال اي كنت اهلا لمحبته عن محجوب بحجاب
الحرمان شهدت الصدق والاخلاص طرا اي جملة ومجموع الفضايل في مثال اي ج
اي في ذات متشخصة هي ذاته الشريفة قال وفي قصيدة اخرى قلت انصاتا لهذا
المعنى وللذي قبله وهو الفراغ من حظوظ النفس اذا لحظته لاح منه وجها
شهدت الحق يسطع منه فجرا وفاعل يسطع ضمير يعود الى الحق وفجرا حال منه لانه
مؤول بالمشرق اي يسطع منه منيرا جليا عن حظوظ النفس ان ارقت منه
يوما فقط ظفر العبد ان هوى النفس وحظوظها التي من شانها ان تسترق من
من اتصف بشي منها لم تصل الى الاستيلا على قدر قلامة ظفر من جنابه الشريف
صلى الله عليه وسلم وتفاصيل شيمه الكريمة تستدعي مجلدات يؤلف فيها ولا تستوفي فيها
هذا الذي اتصف به من كرم الشيم وعظيم الاخلاق كله مع العلم بانه انما نشا بين
قوم لا يعلمون علما ولا ادبا يرون الفخر ما يذهبون اليه وبيتها يكونون عليه ويهوان
بفخر بعضهم على بعض بذكر ما فيه تعظيم لنفسه ولقومه واحتقار لمن يفاخره
والتهالك على السبي والازدحام على اخذه بحيث يهلك بعض القوم بعضا بسببه
ويرون الاعجاب اي الخيلا والكبر رايا ويتغالون فيه اي يبالغون بحيث يقصد
كل منهم غلبة صاحبه فيه واصل المغالاة من غلوة السهم اي المسافة التي يقطعها
اذا رمي به اي المراماة لينظر اي غلوة ابعد مسافة او من الغلا ضد الرخص بان يتزايد
على السلعة فيمن يريد يتجاوز كل اخذها باغلى ما دفع صاحبه ثم توسع باطلاقه على كل مبالغة
فيها منا لهم معبوداتهم حظوظ الانفس كما قال تعالى ارايت من اتخذ الهه هواه وفي قوله
معبوداتهم الى اخره مبالغة في التشبيه فالتركيب على المجاز لسببيه بليغ وعلى راي استعارة
وقد حاز صلى الله عليه وسلم لهذه المناقب العظيمة مع انه لم يوثر اي لم ينقل عنه انه خرج عنهم الى
حبر اي عالم من اهل الكتاب تردد اليه ليتعلم منه ولا الى حكيم عول عليه ليتهذب به بل

بل استمر من ظهوره الى ان ظهر لمظهر علم واسع وحكمة بالغة وذلك المظهر هو ذاته
الشريفة اذ هي موضع ظهور العلم والحكمة وفي الكلام شبه التجريد مع بقائه صلى الله عليه وسلم
على اميته لا يكتب ولا يقرا المكتوب وذلك يبهر لشانه والحظوة لبرهانه واخبر صلى الله عليه وسلم
عن مغيبات ماضية من اخبار قرون سالفة واحوال امم خالية لا يطلع عليها الا من مارس
الكتب واختلف الى افواه يشار اليهم في ذلك الزمان بالعلم لعدم ارتفاع سعة المعرفة في
اولئك الكاينين من اهل الكتاب مع ضنة احدهم اي بخله بما يتيسر الكاين عنده
من ذلك فلا يسمح بتعليم شي منه لاحد بل قد كان اهل الكتاب كثيرا ما يسالونه الواحد او
العدد منهم عن شي فينزل عليه من القران ما بين ذلك كقصة موسى والخضر ويوسف
واخوته واصحاب الكهف ولقمان وابنه واشباه ذلك وما في التورية والانجيل
والزبور وصحف ابرهيم وموسى ما صدقه فيه العلما بها ولم يقدروا على تكذيبه واخبر
صلى الله عليه وسلم عن امور مستقبلة فوقعت كما اخبر مثل قوله تعالى في الروم لما غلبتهم
فارس الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين
وقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شا الله امنين وقوله وعد الله الذين امنوا منكم
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض الاية فكان جميع هذا كما قال صلى الله عليه وسلم
واذا ثبتت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوة ساير الانبيا لثبوت كل ما اخبر به صلى الله عليه وسلم
ونبوتهم من جملته وما اخبر به هو المراد بالسمعيات في كتب اصول الدين وها هو

الركن الرابع

في السمعيات اي ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا
يستقل العقل باثباتها كالحشر والنشر وعذاب القبر ونحوه ونحو ذلك مما ياتي عنه
ترجمة واما الامامة وما يتعلق بها فقد جرى المص اول الكتاب على انها ليس من العقايد
الاصلية بل من المتممات لانها من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام
عندنا واجب على الامة سمعا وانما نظم في سلك العقايد تاسيا بالمصنفين في اصول
الدين ولا يخفى ان هذا وان تم في نصب الامام لا يتم في كل مباحث الامامة فان منها ما هو
اعتقادي كاعتقاد ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر وهلم على ترتيب
الخلفا الاربعة في الفضل ونحو ذلك فلذا والله اعلم نظمت في سلك العقايد وادخلها بعض
المصنفين في تعريفه كما قدمناه اول هذا التوضيح وهذا الركن مداره ايضا على عشرة
اصول

الاصل الاول

في الحشر والنشر والمراد احيا الخلق بعد موتهم والحشر سوقهم

الى موقف الحساب ثم الى الجنة والنار اما الملي اى المنسوب الى الملة اى شريعة
جاء بها نبي من جهة تمسكه بها واعتقاده حقيتها فقاطع بها للقطع بورودها
عن الله ورسوله والاختلاف بين الشرايع في الاصول الاعتقادية انما الاختلاف بينها
في الفروع فكل ما ورد في شريعتنا من اصول العقايد فهو كذلك في كل ملة وقد
قال تعالى كما بدانا اول خلق نعيده وقال تعالى اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى
وقال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وقال تعالى الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى
يوم القيمة لا ريب فيه وقال تعالى ثم اليه ترجعون وقال تعالى وهو الذي يبدا
الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه اى بتقدير تمثيل قدرته بقدرتكم الحادثة التي تتفاوت
المقدورات بالنسبة اليها كما يشير الى ذلك قوله تعالى وله المثل الاعلى فان جميع
مقدوراته تعالى بالنسبة الى قدرته التي هي صفته القديمة سوا لا يتصور فيها تفاوت
بالاهونية وتكرر ذكر الحشر والنشر في كلام الله تعالى ورسوله كثيرا كقوله تعالى قال
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وقوله تعالى فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه
بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك
حشر علينا يسير وقوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين
الى جهنم وردا وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك من الايات
وقد تواتر معناه في الاحاديث النبوية حتى صار لكثرة تكرره في الكتاب والسنة
وعلى السنة علما الامة مما علم بالضرورة من الدين فلا يتوقف على نظر وانعقد الاجماع
على كفر من انكرهما اى الحشر والنشر جوازا او وقوعا اى انكر جوازهما ووقوعهما او انكر
وقوعهما وان جوزه وقد انكرهما الفلاسفة الزاعمون انه لا معاد الا الروحاني لا
الجسماني وهذا الانكار هو احد الامور التي كفروا بها وانهم يجمع على الاكفار بجحد كل فرض
كما ستعرفه في اى انه بل هو وقع بين ائمتنا خلاف في اكفار الفرق المخالفة لنا من اهل القبلة
كالمعتزلة وغيرهم والمعتمد عدم تكفيرهم واوجب المعتزلة اى قالوا بوجوب وقوع ما ذكر من
الحشر والنشر عقلا بنا منهم على ايجابهم على الله تعالى ثواب المطيع اى اثابته وعقاب العاصي اى
معاقبته وعندنا وجوب وقوعه اى ما ذكر من الحشر والنشر لاخبار الله تعالى به فقط
في كتبه وعلى السنة رسله لا لايجاب العقل وقوعه والعجب عندنا على الشي فنحن لذلك نجوز

العفو عمن مات مصرا على الكباير بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم او دونها بمحض فضل
الله سبحانه قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وروى
انس انه صلى الله عليه وسلم قال شفاعتي لاهل الكباير من امتي اخرجه ابو داود والترمذي
وابن حبان والبزار والطبراني وروى احمد باسناد جيد انه صلى الله عليه وسلم قال
شفاعتي لمن يشهد ان لا اله الا الله مخلصا وان محمدا رسول الله يصدق لسانه
قلبه وقلبه لسانه وعندهم اى المعتزلة لا اثر للشفاعة الا في زيادة الثواب
للوجوب اى لاجل قولهم بالوجوب الذي ذكرناه عنهم وهو وجوب تعذيب من مات
مصرا على المعصية واثابة من مات على الطاعة بحسب طاعته والاختلاف في عدم
العفو عن الكفر انما الخلاف في دليله فلا يجوز وقوعه سمعا عندنا اى من جهة دلالة
السمع قال تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين اى لو شفعوا لكن لا يقع ذلك اى
اتيانهم بالشفاعة قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ولا يجوز العفو عن
الكفر عقلا اى من جهة دلالة العقل عندهم اى المعتزلة على ما زعموا هم وصاحب العمدة
من الحنفية بنا منهم على ان العفو عنهم اى عن الكفار مخالف للحكمة على ما ظنوا قالوا
قضية الحكمة التفرقة بين المسي والمحسن وتجويز العفو عن المسي يسوي بينهما
فيمتنع العفو عقلا عليه تعالى فيجب العقاب اى وقوعه منه تعالى لانه يثبت بترك
العقاب نقص في نظر العقل لكونه خلاف قضية الحكمة كما اسمعناك في الاصل الرابع
من اصول الركن الثالث من معنى الوجوب المنسوب الى الله تعالى في كلامهم وقد
اجيب بعد التنزل الى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بمنع كون قضية الحكمة
التفرقة ولو سلم فيجوز ان تكون التفرقة بوجه اخر غير دوام تعذيب المسي كحرمانه النعيم
دون تعذيب بالنار ويشفع الانبيا عليهم الصلاة والسلام والصلحا من الشهدا وغيرهم
للاحاديث الصحيحة الكثيرة المتواترة المعنى ومنها حديث ابي سعيد في الصحيحين
ان ناسا قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيمة الحديث بطوله وفيه فيقول
الله تعالى شفعت الملايكة وشفع النبيون وشفع المومنون ولم يبق الا ارحم
الراحمين الحديث وحديث ابي سعيد ايضا عند الترمذي وحسنه ان من امتي من يشفع
للفيام ومنهم من يشفع للقبيلة وللرجل والرجلين على قدر عمله ومنها حديث الترمذي

وابن ماجه وابن حبان وغيرهم ليدخلن الجنة بشفاعة رجل من امتي اكثر من بني تميم
وقد اختلف في كيفية الاعادة بعد الموت ومصير البدن ترابا فذهبت طايفة من الكرامية
اتباع محمد بن كرام بتشديد الرا وبعضهم يخففها الى ان الجواهر اي الاجزا التي منها
تاليف البدن لا ينعدم بل تتفرق وتختلط بغيرها وتتصور بصورة التراب مثلا وقد
زالت منها الحيوة واللون والرطوبة والهيئة والتركيب ثم يجمعها الله سبحانه ويولفها على
النهج الاول كما كانت واصل النهج سلوك الطريق ويطلق مرادا به الطريق والحال والصفة
وهو المراد هنا ووجه ما قاله هولاء ان الاجزا المتفرقة المذكورة قابلة للجمع بلا ريب والله
سبحانه عالم بتلك الاجزا وانها لاي بدن من الابدان قادر على جمعها وتاليفها لما تقرر
من عموم علمه تعالى لكل المعلومات وشمول قدرته لكل الممكنات وصحة القبول من القابل
والفعل من الفاعل يوجب صحة الوقوع وجوازه قطعا وهو المطلوب وهولا ينكرون
اعادة المعدوم والحق انها اي الجواهر التي منها تاليف البدن تنعدم كلها الا بعضا منها
منصوصا عليه في الحديث الصحيح وهو عجب الذنب ثم تعاد بعينها بعد عدمها وانما قلنا
بذلك لظاهر قوله صلى الله عليه كل ابن ادم يفنى الا عجب الذنب والحديث في الصحيحين
وغيرهما طرق والفاظ منها في الصحيحين ليس من الانسان شي الا يبلى الا عظما واحدا
وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيمة وفي رواية لمسلم ولابي داود والنسائي
كل ابن ادم ياكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وفي اخرى لمسلم
ان في الانسان عظما لا تاكله الارض ابدا منه يركب الخلق يوم القيمة قالوا اي
عظم هو يا رسول الله قال عجب الذنب وفي رواية لاحمد وابن حبان قيل وما هو يا رسول
الله قال مثل حبة خردل منه تنشاون وهو بفتح العين المهملة وسكون الجيم ثم موحدة محله
اسفل الصلب عند راس العصعص ويشبه في المحل محل اصل الذنب من ذوات الاربع
والمسلة عند المحققين ظنية يعني مسلة ان الاعادة هل هي جمع الجواهر المتفرقة المختلطة
او ايجادها بعد عدمها وممن صرح بذلك منهم حجة الاسلام في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد
قال فان قيل فما تقولون اتعدم الجواهر والاعراض ثم يعادان جميعا او تعدم الاعراض دون
الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ولكن ليس في الشرع دليل قاطع على تعيين
احد هذه الممكنات يعني ان الادلة الواردة ظنية قال المص والحق اي في المسلة بحسب ما قامت

عليه

عليه الادلة وقوع الكيفيتين اعادة ما انعدم بعينه وتاليف ما تفرق من الاجزا الا الحكم
بانه اي الشان انما يكون الوجه الذي يقع عليه الاعادة كذا اي اعادة المعدوم بعينه او كذا
اي جمع المتفرق اي انما يكون على احد الوجهين على التعيين دون الاخر للحكم ما يستحيل الظاهر
لان خلافه ممكن وانما قلنا بوقوع الاعادة على الكيفيتين معا لشمول القدرة الالهية لكل الممكنات
وكل من اعادة ما انعدم وتاليف ما تفرق امر ممكن اما امكان تاليف ما تفرق فظاهر
كامر واما امكان اعادة ما انعدم فاشار اليه بقوله والاعادة احداث كالابداع الاول
اي الايجاد من عدم لم يسبقه وجود وغايته طريان العدم على المبدع اولا فصيره كانه
لم يحدث وقد تعلقت القدرة الالهية بايجاده من عدمه الاصلي فلذا اي كتعلقها
بايجاده من عدمه الاصلي يتعلق بايجاده من عدمه الطاري كما نبه عليه قوله تعالى كما
بداكم تعودون وقوله تعالى وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فالايجاد الثاني ليس ممتنعا لذاته
ولا لشي من لوازم ذاته والا لم يقع ابتدا وكذلك الوجود الثاني لان مقتضى ذات
الشي او لازمه الذاتي لا يختلف بحسب الازمنة فلا يكون ممتنعا في وقت ممكنا في
وقت واذا لم يمتنع لذلك ولا شبهة في انتفا وجوبه فيكون ممكنا وهو المطلوب ومعنى
الاعادة ان الموجود بعينه هو الموجود اولا لا ان الموجود ثانيا مثله اي مثل الاول بل
هو الموجود اولا بعد فناء عينه وجود ثانيا ولهذا اي القول بان الموجود اولا هو
الموجود ثانيا بعينه لا مثله انما ذهبنا اليه لان وجود عينه اولا انما كان على وفق تعلق
العلم به اي بوجوده والغرض انها اي الموجودات ايضا بعد طريان العدم عليها ثابتة
في العلم حال كونه متعلقا في الازل بايجادها لوقت وجودها اذ المعدومات التي
برزت الى الوجود انما وجدت على حسب تعلق العلم بوجودها قبل بروزها الى الوجود
وبعض الموجودات التي طرا عليها العدم انما عدمت على حسب تعلق العلم واذا اوجدت
ثانيا فعلى حسب تعلق العلم في الازل بايجادها قال المص رحمه الله وعندي انه يجب
حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم وتقررها فيه على هذا اعني الثبوت والتقرر
العلمي اذ يبعد من العقلا ذوي الخوض في الدقايق التكلم بما لا معنى له ولا وجه فان المعتزلة
يقولون الشي المعدوم شي وثابت اذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد

وقولهم المعدوم ثابت اذا لم يحمل على ما قاله المصنف لا يتحصل منه معنى ولا يتجه له وجه يحمل
عليه اذ ليس للثبوت معنى الا الوجود والتحقق ولو قيل المعدوم موجود لكان كلاما
متناقضا لا يصدر عن عاقل ثم ما اوله عليه المصنف يصح ويرتفع النزاع بيننا وبينهم وكذا على
اى وكذا اقول بوجوب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم على ما ذكر لا اجزم بقول
من الاقوال التي اختلف فيها القائلون بصحة الفنا على الجواهر ولا اجزم بان الافنا اي افنا
الجواهر بخلقه افنى كايجاده بخلقه كن كما ذهب اليه ابو الهذيل من المعتزلة او ان افنا الجوهر
بواسطة احداث ضد له هو الفنا الواحد للكل اى كل اجزا البدن كما قاله ابن الاخشيد
من المعتزلة فانه ذهب الى ان الفنا وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة
فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها او ان افنا الجوهر بواسطة احداث
اضداد متعددة بعدد كل جزء من اجزا الجسم وهي الجواهر التي يتالف منها الجسم في كل جوهر
فنا ثم ذلك الفنا يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني كما ذهب اليه ابن شبيب منهم ايضا
او ان الافنا ينتفي اى بسبب نفي شرط هو البقا الذي يخلقه الله تعالى حالا فحالا في الجوهر
فاذا لم يخلقه انتفى الجوهر كما ذهب اليه الاكثرون من اصحابنا والكعبي من المعتزلة بل الكل
اى كل هذه الاقوال في حيز الجواز والحكم باحدها عينا لا نقوى فيه موجب اى دليل
يوجب القول به عينا انا لا اقول بخلق الافنا اى بان الضد الذي بسببه يحدث يحصل
الفنا هو خلق فنا واحدا لا في محل فيفنى به الجواهر باسرها كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه
من المعتزلة وفي تعبير المصنف بخلق الافنا تسامح وتجوز اى ولا اقول بنحو هذا القول من الاقوال
الظاهر بطلانها كقول ابي علي الجبائي واتباعه انه تعالى يخلق بعدد كل جوهر فنا لا في محل
فيفنى الجوهر وقول النظام ان الجسم ليس بباق بل يخلق حالا فحالا الا متى لم يخلق فني وكذا
يجوز كون الحشر جسمانيا فقط بناء على القول بان الروح جسم لطيف سار في البدن
كما الورد اى كسريان ما الورد في الورد والنار في الفحم فالمعاد وهو كل من الروح والبدن
جسم فلا معاد الا الجسم واو في قوله او روحانيا بمعنى الواو اى ويجوز كون الحشر روحانيا
جسمانيا بنا على القول بانها اى الروح جوهر مجرد ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم بل تتعلق
به تعلق التدبير والتصرف لا يبقى بفنا البدن ترجع الى البدن اى الى تعلقها به اي بما
كانت متعلقة به من الابدان فالمعاد شيئان جسم وروح تعاد اليه وهي ليست بجسم وهذا

الى

اى كثير من الصوفية والشيعة والفرق منه وبين مذهب التناسخية كما قاله الامام
الرازي في نهاية العقول ان التناسخية يقولون بقدم الارواح وردها الى الابدان
في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار والمسلمين القائلين بالمعاد الروحاني
يقولون بحدوث الارواح وردها الى ابدانها لا في هذا العالم بل في الاخرة والقول
بالنفوس المجردة لا يرفع بانفراده اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ايضا
ملخصا واكثر المتكلمين على الاول وهو ان الروح جسم لطيف سار كما مر لقوله تعالى
فادخلي في عبادي والتجرد ينافيه اى ينافي الدخول في العباد بمعنى الدخول في
ابدانهم لان المجرد لا يكون داخلا في البدن لا يكون جزءا منه ولا قوة حالة فيه اذ المجرد
كما مر عبارة عما ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم بل هو لا مكاني ولا يقبل اشارة حسية
وانما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كتدبير الملك امور اقليمه ولبعض ما لا بد
وكذا ما ورد في الحديث من ان ارواح بعض المومنين في اجواف طيور خضر ترتع
في الجنة وتاوي الى قناديل معلقة تحت العرش وارواح الكفار في اجواف طيور
سود في سجين كل ذلك ينافي التجرد كما مر والوارد في ارواح بعض المومنين
هو ما في صحيح مسلم من حديث مسروق قال سالنا عبد الله يعني ابن مسعود عن
تفسير هذه الاية ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احيا عند ربهم
يرزقون فقال اما انا قد سالنا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ارواحهم
في اجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تاوي
الى تلك القناديل وفي جامع الترمذي من حديث كعب بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ان ارواح الشهدا في حواصل طير خضر تعلق من ثمر الجنة او شجر الجنة وتعلق بضم
اللام معناه تتناول بفمها والوارد في ارواح الكفار لم يحضرني حين هذه الكتابة مخرجه
واقرب ما وجدت الى لفظه ما اخرجه ابن منده عن ام كبشة بنت المعرور قالت دخل
علينا النبي صلى الله عليه وسلم فسالناه عن هذه الروح فقال ان ارواح المومنين في
حواصل طير خضر ترعى في الجنة وتاكل من ثمرها وتشرب من مياهها وتاوي الى قناديل
من ذهب تحت العرش يقولون ربنا الحق بنا اخواننا واتنا ما وعدتنا وان ارواح
الكفار في حواصل طير سود تاكل من النار وتشرب من النار وتاوي الى جحر في النار

يقولون ربنا لا تلحق بنا اخواننا ولا ابوتنا ما وعدتنا وروى البيهقي وابن ابي شيبة
من طريق ابن عباس عن كعب موقوفا عليه قال جنة المأوى فيها طير خضر ترتعي فيها
ارواح الشهدا تسرح في الجنة وارواح آل فرعون في طير سود تغدو على النار
وتروح وان ارواح اطفال المسلمين في عصافير في الجنة واخرج هناد بن السري
في الزهد عن هذيل هو ابن شرحبيل قال ان ارواح آل فرعون في اجواف طير سود
تروح وتغدو على النار فذلك عرضها الحديث ولعب وهذيل تابعيان فلقولهما
هنا حكم المرسل لانه لا مجال من جهة الراي ويقوم مقام هذه الاحاديث في
مقصود الاستدلال وصف الروح في الاحاديث الصحيحة بان الملك يعرج بها هذا م
عند قبضها وما في مسند احمد باسناد رجاله رجال الصحيح عن البرا يرفعه من ان
روح الكافر ينتهى بها الى السما فلا تفتح لها وان روحه تطرح طرحا ومن اهل السنة
جماعة على المذهب الثاني وهو ان الحشر روحاني جسماني كالامام حجة الاسلام
والامام ابي منصور الماتريدي وغيرهما كالراغب والحليمي ولهم ايضا ظواهر تمسكوا
بها والمسئلة ظنية لا قاطع فيها واعلم ان صاحب شرح المقاصد قال قد بالغ الامام
الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى
الارواح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر حشر
الاجساد افترا عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحيا وغيره وذهب الى
ان انكاره كفر ثم قال عقب ذلك في شرح المقاصد ربما يميل كلامه وكلام كثير من القايلين نعم م
بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزا المتفرقة لذلك البدن بدنا
فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضر كونه غير البدن الاول
بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه انتهى كلام شرح المقاصد واعلم ان
كلام الغزالي في الاقتصاد صريح في ان المعاد عين الاول فانه قال بعد ان ذكر ذلك فان
قيل بم تميز المعاد عن مثل الاول وما معنى قولهم ان المعاد هو عين الاول قلنا المعدوم
منقسم في علم الله تعالى الى ما سبق له وجود والى ما لم يسبق له وجود كما ان العدم
في الازل انقسم الى ما سيكون له وجود والى ما علم الله انه لا يوجد وهذا الانقسام
لا سبيل الى انكاره فالعلم شامل والقدرة واسعة ومعنى الاعادة ان يبدل الوجود

بالعدم

بالعدم الذي سبق له الوجود ومعنى المثل ان يخترع الوجود لعدم لم يسبق له وجود
ثم قال وقد اطنبنا في هذه المسئلة في كتاب التهافت يعني بقوله الذي سماه تهافت
الفلاسفة وسلكنا في ابطال مذهبهم تقدير بقا النفس التي هي غير متحيزة عندهم
وتقدير عود تدبيرها الى البدن سوا كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان او
غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقده فان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم
لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا ان الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وان
اشتغاله بتدبير البدن كالعارض له والبدن آلة له الزمناهم بعد اعتقادهم بقا
النفس وجوب التصديق بالاعادة وذلك برجوع النفس الى تدبير بدن من الابدان
انتهى كلام الاقتصاد وفيه من ابعاد حجة الاسلام عما ينسب اليه ما لا يخفى ولما ذكر
المصنف الخلاف في حقيقة الروح عرف الحياة الحادثة لتظهر مغايرتها للروح فقال
والحيوة عرض يلازم وجوده في البدن تعلق الروح بالبدن عادة اي بحسب ما اجرى
الله تعالى به عادته فاذا فارقت الروح البدن فارقته الحيوة ايضا وتقييد المصنف
بالعادة للتنبيه على ان اعتدال المزاج وجودة البنية اي البدن المؤلف من العناصر
الاربعة والروح الحيواني وقد عرفوه بانه جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة
الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق
نابتة من القلب تسمى بالشرايين ليس شي منها شرطا عندنا في تحقق المعنى المسمى
بالحياة خلافا للفلاسفة والمعتزلة الاصل الثاني والاصل الثالث سؤال
منكر ونكير وعذاب القبر ونعيمه وردت بها الاخبار اي بكل من السؤال ومن عذاب
القبر ونعيمه بالفاظ مختلفة وتعددت طرقها تعددا افاد بمجموعها التواتر المعنوي
وان لم يبلغ احادها التواتر فمنها في الصحيح اي صحيح البخاري بل في الصحيحين وغيرهما بلغ
من حديث ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان
في كبير ثم قال بلى اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الاخر فكان لا يستتر من
بوله وقوله وما يعذبان في كبير اي عندهما وقوله بلى اي انه كبير عند الله وفيه
اي في الصحيح ايضا بل في الصحيحين وغيرهما من حديث عايشة وغيرها استعاذته
صلى الله عليه وسلم من عذاب القبر وفي الصحيح وغيره ايضا ان قوله تعالى يثبت الله

الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر يقال له من ربك فيقول ربي الله ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم وفي الصحيحين وغيرهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه حتى إنه ليسمع قرع نعالهم إذا انصرفوا أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل محمد فأما المؤمن فيقول أشهد أنه عبد الله ورسوله فيقال له انظر إلى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدا من الجنة قال النبي صلى الله عليه وسلم فيراهما جميعا وأما الكافر أو المنافق فيقول لا أدري كنت أقول ما يقول الناس فيقال له لا دريت ولا تليت ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين أذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه إلا الثقلين وقوله ولا تليت أصله تلوت تحولت الواو ياء لمزاوجة دريت أي لا قرأت وهو دعاء عليه وقيل معناه لا اتبعت الناس من قال فلان ولا أنا إذا اتبعه وقيل في معناه غير ذلك وفي رواية للترمذي يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير وفي رواية للبيهقي وغيره أتاه منكر ونكير وأحاديث السؤال في الصحيحين والسنن والمسانيد وغيرها وقد وردت مطولة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة وقال تعالى حكاية عن الكفار ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين الآية أي الموتة الثانية منهما هي الموتة التي بعد السؤال على أحد القولين في تفسير الآية وقال تعالى وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الآية وفي الصحيح من حديث ابن عمر أن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة وإن كان من أهل النار فمن أهل النار يقال له هذا مقعدك حتى يبعثك الله إليه يوم القيامة وكل من السؤال في القبر وعذابه ونعيمه أمر ممكن وردت به هذه الأخبار المتواترة المعنى فيجب التصديق به وقد تمسك المنكرون للسؤال وعذاب القبر ونعيمه وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر متأخري المعتزلة بأن ذلك يقتضي إعادة الحياة إلى البدن لفهم الخطاب ورد الجواب وإدراك اللذة والألم وذلك منتف بالمشاهدة وذكر المص الجواب عن ذلك ولو صح أنه يمتنع اقتضاء ذلك عود الحياة الكاملة إلى جميع البدن وغاية ما يقتضي إعادة الحياة إلى الجزء الذي به فهم الخطاب ورد الجواب والإنسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع بدنه بل

بجزء من باطن قلبه وأجزاؤه يفهم الخطاب وبحسب ما يمكن مقدور علمه وأمور البرزخ لا تقاس بأمور الدنيا وبه أي بهذا التقرير والبيان يعني مع أي ومع هذا التقرير يبعد قول من قال إنه لا يخلق فيه أي في الميت قدرة ولا فعل اختياري ويبعد معناه هنا يظهر بعده إذ كيف يجيب الملكين دون قدرة على الجواب ولا اختيار له والقول المذكور منقول في شرح المقاصد عن أهل الحق واستشكله مصنفه بجواب الملكين ولم يبال المص بنسبته إلى أهل الحق فبين أنه بعيد ثم أشار إلى تمسكات المنكرين ودفعها فأشار إلى التمسكات بقوله وما استدل به ما ذكر من السؤال وعذاب القبر ونعيمه من حصر أن اللذة والألم والتكلم كل منها فرع الحياة والعلم والعقل وهو لا حياة بلا بنية إذ البنية قد فسدت وبطل المزاج ومن حصر كون الميت ساكنا لا يسمع سؤالنا إذا سألناه ومنهم أي من الموتى من يحرق فيصير رمادا وتذروه الرياح فلا يعقل جوابه وسؤاله وأشار إلى دفعها بقوله مجرد استبعاد بخلاف المعتاد وهو لا ينفي الإمكان فإن ذلك الأمر الذي يتكلم فيه من سؤال الملكين وعذاب القبر ونعيمه ممكن إذ لا يشترط في الحياة البنية كما قدمناه ولو سلم اشتراطها جاز أن يحفظ الله تعالى من الأجزاء ما يتأتى به الإدراك وإن كان الميت في بطون السباع وقعور البحار وغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع ونحوه قبرا له ولا يمتنع أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك فإن النائم ساكن بظاهره وصح ذلك يدرك من الآلام واللذات ما يحس بأثره عند تيقظه كما لو ضرب رآه بعد استيقاظه من منامه وخروج مني من جماع رآه في منامه وقد كان نبينا عليه الصلاة والسلام يسمع كلام جبريل ويشاهده ويراه والحال أن من حوله من الصحابة ومن هو من أحد في حكايته كما يشهد إذ كان نائما بفراش واحد لا شعور له بذلك وإنكار السؤال ونحوه لعدم المشاهدة يؤدي إلى إنكار ما ذكر من مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم جبريل وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه وإنكاره كفر وإلحاد في الدين وهذا أي ما ذكرناه من سماع سؤال الملكين وفهمه ورد جوابهما وإن لم يشاهد ذلك إنما قلنا به لأن الإدراك والإسماع عندنا معشر أهل الحق بخلق الله تعالى فإذا لم يخلقه لبعض الناس لا يكون له كما دل عليه قوله تعالى ولا يحيطون بشيء

هو عمله الامانيا وبعد اتفاق اهل الحق على اعادة قدر ما يدرك به الالم واللذة من الجموع
الى جسد الميت تردد كثير من الاشاعرة والحنفية في اعادة الروح اليه ايضا فمنعوا
تلازم الروح والحيوة الا في العادة فقالوا لا تلازم بينهما عقلا قالوا فقد تعود الحيوة دون
عود الروح خرقا للعادة وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع ومن الحنفية
القائلين بالمعاد الجسماني من قال انه يوضع فيه الروح بحيث يدرك ما ذكرنا من اللذة والالم
واما قول من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتألم الروح والتراب جميعا فهذا
القول منه يحتمل قوله بالنصب اي يحتمل ان يكون قائلا بتجرد الروح وجسمانيتها اي وان يكون
قائلا انها جسم لطيف سار في البدن كما مر وقد ذكرنا ان منهم اي من الحنفية كالماتريدي
واتباعه من يقول بتجردها اي الروح لكنه اي الماتريدي نقل اثرا انه قيل للنبي صلى الله عليه وسلم
يا رسول الله كيف يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه روح فقال كما يوجع سنك وان لم يكن فيه الروح
قال فاخبر ان السن يوجع لانه متصل باللحم وان لم يكن فيه الروح فكذا بعد الموت لما كان روحه
متصلا بجسده يتوجع الجسد وان لم يكن الروح فيه وهذا الاثر الذي ساقه لو اتجه الوضع عليه
ظاهره دال على ان مراده بالتراب اجزاؤه اي اجزاء الجسد الصغار وانه يكفي اتصال الروح
بما يحصل به ادراك الالم واللذة منها لا حلولها ومنهم اي ومن الحنفية من اوجب التصديق
بذلك اي بعذاب القبر ونعيمه ومنع من الاشتغال بالكيفية اي بكيفية عود الروح والادراك
بل طريقه هو التفويض اي تفويض علم كيفية ذلك الى الخالق جل وعز كما هو شان السلف
رضي الله عنهم في تفويض علم ما يشكل ظاهره الى الله سبحانه وتعالى والاصح ان الانبياء عليهم الصلاة
والسلام لا يسئلون في قبورهم ولا اطفال المؤمنين اما الانبياء فلانه قد ورد ان بعض صالحي
الامة يامن فتنة القبر بسبب عمل صالح كالشهيد ففي سنن النسائي ان رجلا قال يا رسول
الله ما بال المؤمنين يفتنون في قبورهم الا الشهيد قال كفى ببارقة السيوف على راسه فتنة
وكمن رابط يوما وليلة في سبيل الله ففي صحيح مسلم رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه
وان مات جرى عليه عمله الذي كان يعمله واجري عليه رزقه وامن من الفتان واذا ثبت ذلك
لبعض الامة فالانبياء عليهم الصلاة والسلام مع علو مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى
ومع عصمتهم اولى بذلك واما اطفال المؤمنين فلانهم مؤمنون غير مكلفين وقد اختلف
في سؤال اطفال المشركين وفي دخولهم هل يدخلون الجنة او النار فتردد فيهم ابو حنيفة وغيره

ح

فلم يحكموا في حقهم بسؤال ولا بعدمه ولا بانهم من اهل الجنة ولا من اهل النار وقد وردت
فيهم اخبار متعارضة بحسب الظاهر منها انه صلى الله عليه وسلم سئل عن اطفال المشركين فقال الله
اذ خلقهم اعلم بما كانوا عاملين ومنها قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه
او ينصرانه او يمجسانه الحديث ومنها انه صلى الله عليه وسلم سئل عن المشركين يبيتون فيصاب
الذراري والاطفال فقال هم منهم او قال هم من ابائهم والجميع في الصحيح ولتعارضها حصل التوقف
فالسبيل اي الطريق الذي ينبغي ان يسلك في حقهم تفويض علم امرهم الى الله تعالى لان
معرفة احوالهم في الاخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعي وقد نقل الامر
بالامساك عن الكلام في حكم الاطفال في الاخرة مطلقا عن القاسم بن محمد وعروة بن
الزبير من روس التابعين وغيرهما وقد ضعف ابو البركات النسفي في الكافي رواية
التوقف عن ابي حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه ان اطفال المشركين في المشيئة لظاهر
الحديث الصحيح الله اعلم بما كانوا عاملين وقد حكى الامام النووي فيهم ثلاثة مذاهب الاكثر
انهم في النار والثاني التوقف والثالث الذي صححه انهم في الجنة لحديث كل مولود يولد على الفطرة
وحديث رؤية ابرهيم ليلة المعراج في الجنة وحوله اولاد الناس وقال محمد بن الحسن اعلم بصيغة
المضارع ان الله لا يعذب احدا بلا ذنب وهو ميل لما رجحه النووي وفي اطفال المشركين
اقوال اخرى ضعيفة لا نطيل بذكرها وبالله التوفيق **الاصل الرابع** الميزان وهو حق اي
ثابت دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به قال الله تعالى ونضع الموازين
القسط ليوم القيمة الاية وقال تعالى فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من
خفت موازينه فامه هاوية وقال تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك
هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون وهل
الموازين في هاتين الايتين جمع ميزان او جمع موزون جرى صاحب الكشاف والبيضاوي على
الثاني وكثير من المفسرين على الاول واما الموازين في قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة
فهي جمع ميزان وهو ميزان حقيقي له كفتان ولسان كما ذهب اليه كثير من المفسرين عملا بالحقيقة
لامكانها وقد اسند اللالكائي في كتاب السنة له عن سلمان الفارسي رضي الله عنه قال يوضع
الميزان له كفتان لو وضع في احداهما السموات والارض ومن فيهن لوسعته واسند عن الحسن
البصري انه قال في الميزان له لسان وكفتان وفي حديث البطاقة والسجلات اثبات الكفتين

الترمذي

اذ فيه فوضعت السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة
رواه احمد والحاكم وورد اثبات الكفتين في غير ما حديث وقد انكر بعض المعتزلة الميزان
ذهابا منهم الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف وقد انعدمت وتلاشت قالوا بل
المراد منه العدل الثابت في كل شيء وقد اسند الطبري عن مجاهد قال انما هو مثل كما يجوز
الوزن بحد الحق وقد دفع ما تمسك به بعض المعتزلة بان الموزون صحائف الاعمال لان الكرام
الكاتبين يكتبون الاعمال في صحائف هي اجسام وقيل بل يجعل الله تعالى الاعراض اجساما
فيجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واقتصر المص لحجة الاسلام
على الاول لانه الذي دلت عليه الاحاديث كحديث البطاقة وقد دل حديث البطاقة ايضا
على ان الوزن ليس بحسب مقدار الحجم على ما هو المعهود في الدنيا وهل يعم وزن الاعمال كل
مكلف نبه القرطبي على انه لا يعم واستشهد له بقوله تعالى يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي
والاقدام وقد تواترت الاحاديث بدخول قوم الجنة بغير حساب ولا بعد ان يوزن عمل
من لم يصدر منه ذنب قط تنويها بشرفه وسعادته على رؤس الاشهاد وان يوزن عمل من
ليس له حسنة اعلانا بخزيه وفضيحته على رؤس الاشهاد ومن الحكم في وزن عمل المذنبين
كفرها مضاعفة الحسنات وحزاء مثل السيئات كما سياتي الاشارة اليه في المتن قريبا ونبه
المص على وجه الوزن بقوله وهو اي الوجه الذي يقع عليه وزن الاعمال انه تعالى يحدث
في صحائف الاعمال ثقلا بحسب درجاتها عنده تعالى وعبارة حجة الاسلام في عقائده يحدث
في صحائف الاعمال وزنا الى اخره وعبارته في الاقتصاد فاذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى
في كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير انتهت وفي شرحه بان الذي يخلق
ميل في الكفة وهو لا يستلزم خلق ثقل في جرم الصحيفة والله سبحانه اعلم بحقيقة الحال وربك
يخلق ما يشاء سبحانه وتعالى قال في الاقتصاد فان قيل فاي فائدة في الوزن وما معنى
هذه المحاسبة قلنا لا تطلب لفعل الله تعالى فائدة لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وقد تكلمنا على
هذا اي فيما مر من كلامه قال ثم اي بعيد في ان تكون الفائدة فيه ان يشاهد العبد مقدار
اعماله ويعلم انه مجزي بعمله بالعدل او متجاوز عنه باللطف ولعل تخصيص هذا الجواب في العقيدة
القديمة وتبعه المص بقوله حتى يظهر لهم العدل في العقاب والفضل في العفو وتضعيف
الثواب وقوله حتى غاية لقوله يحدث في صحائف الاعمال ثقلا الى اخره وقال بعض المتأخرين

لا بعد ان يكون من الحكمة في ذلك ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح ارباب النقصان
على رؤس الاشهاد زيادة في سرور اولئك وخزي هؤلاء فائدة روى ابو القاسم
اللالكائي في كتاب السنة عن حذيفة موقوفا ان صاحب الميزان يوم القيامة جبريل ومن
السمعيات الكوثر وهو حوض لرسول الله صلى الله عليه وسلم يكون له في القيامة يرده الاخيار
ويذاد عنه اي يرد عنه الاشرار وردت به الاخبار الصحاح التي يبلغ مجموعها التواتر
المعنوي فوجب قبوله اي قبول الوارد فيه والايمان به فمن الاخبار الصحاح حديث
عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة
شهر ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه
لا يظمأ ابدا رواه البخاري ومسلم وفي رواية لهما حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء
وماؤه ابيض من الورق اي الفضة وحديث انس عندهما ايضا ما بين ناحيتي حوضي كما بين
صنعاء والمدينة وفي رواية لهما مثل ما بين المدينة وعمان وفي رواية لمسلم من حديث ابي ذر
عرضه مثل طوله ما بين عمان الى ايلة وفي رواية لهما من حديث ابن عمر ما بين جنبيه كما بين جرباء
واذرح قال بعض الرواة هما قريتان بالشام بينهما مسيرة ثلاث ليال وعمان بفتح العين المهملة
وتشديد الميم بلدة بالاردن وجرباء بجيم مفتوحة فراء مهملة فموحدة بعد ممدة واذرح بهمزة
مفتوحة فذال معجمة ساكنة فراء مهملة فحاء مهملة والاحاديث فيه في الصحيحين وغيرهما كثيرة
جدا من رواية جماعة من الصحابة وههنا شيئان احدهما ان الاحاديث قد اختلفت في تقدير
الحوض كما مر وجمع بينها بانه ليس القصد تقديرا تحديديا انما القصد الاعلام بسعة الحوض
جدا وانه ليس كحياض الدنيا وقد يكون صلى الله عليه وسلم وصفه بذلك مخاطبا في وصفه
لكل فريق بما يعرفه من مسافة بعيدة ومنهم من قدر له المسافة بالزمان لا بالمكان فقال
مسيرة شهر من غير قصد تحديد كما قدمناه والله اعلم الثاني قد فسر المص الكوثر بالحوض وهو
قول عطاء من المفسرين ويمكن ان يستدل له بحديث الصحيح عن انس بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم
بين اظهرنا في المسجد اذ اغفى اغفاءة ثم رفع راسه متبسما فقلنا ما اضحكك يا رسول الله قال
نزلت علي آنفا سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر ان
شانئك هو الابتر ثم قال تدرون ما الكوثر فقلنا الله ورسوله اعلم قال فانه نهر وعدنيه ربي
عز وجل عليه خير كثير هو حوض ترد عليه امتي يوم القيامة آنيته عدد نجوم السماء الحديث وانما
يتم الاستدلال اذا جعلنا قوله هو حوض عائدا الى النهر والظاهر انه خبر عن الخير الكثير

وان ذلك الخير الكثير هو الحوض ففي رواية في الصحيحين ان اللؤلؤ نهر في الجنة ولفظ البخاري
بينما انا اسير في الجنة اذا انا بنهر حافتاه قباب الدر المجوف قلت ما هذا يا جبريل قال
هذا الكوثر الذي اعطاك ربك فاذا طيبه او طينه مسك اذفر شك هدبة احد رواته
وفي الحديث السابق انفا وغيره تصريح بذلك وفي الكوثر قول ثالث مال اليه ابن عطية
وغيره من المفسرين وهو ان الكوثر الخير البالغ في الكثرة الذي اوتيه صلى الله عليه وسلم
من العلم والعمل وسائر ما اوتيه من خصال الشرف وقد ورد في صحيح البخاري عن سعيد
بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال في الكوثر هو الخير الكثير الذي اعطاه الله
اياه قال ابو بشر الراوي عن سعيد قلت لسعيد فان ناسا يزعمون انه نهر في الجنة فقال
سعيد النهر الذي في الجنة من الخير الكثير الذي اعطاه الله اياه ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم
حوضي ان النهر يمد الحوض وان ماءه منه ففي رواية لمسلم في صفة الحوض ان ماءه اشد
بياضا من اللبن واحلى من العسل يغت فيه ميزابان يمدانه من الجنة احدهما من ذهب
والاخر من ورق وقال بعض الائمة معنى يغت يدفقان فيه دفقا متتابعا له صوت وقيل اذ اجرى جريا
متتابعا له صوت وقال اذا يدفق يدفقا متتابعا **الاصل الخامس** الصراط وهو جسر
ممدود على متن النار اي ظهرها ادق من الشعر واحد من السيف اما انه جسر ممدود
على متن جهنم فلانه قد ورد في الصحيح في حديث طويل عن ابي هريرة ويضرب الصراط بين
ظهراني جهنم وفي الصحيحين في حديث طويل عن ابي سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم واما انه
ادق من الشعر واحد من السيف ففي مسلم عن ابي سعيد الخدري بلغني انه ادق من
الشعر واحد من السيف ومثله لا يقال من قبل الرأي فله حكم المرفوع وروى الحاكم
من حديث سلمان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوضع الميزان يوم القيامة فلو وزن فيه السموات
والارض لوضعت فتقول الملائكة يا رب لمن يزن هذا فيقول لمن شئت من خلقي فتقول
الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك ويوضع الصراط مثل حد الموسى الحديث قال الحاكم
على شرط مسلم وروى الطبراني من حديث ابن مسعود موقوفا قال يوضع الصراط على سواء جهنم
مثل حد الموسى كسيف المرهف وفي الصحيحين وغيرهما وصف الصراط بانه دحض مزلة
والدحض بسكون الحاء المهملة الزلق والمزلة هو المكان الذي لا يثبت عليه القدم الا زلت
يرده كل الخلائق وورود الصراط هو ورود النار لكل احد المذكور في قوله تعالى وان منكم
الا واردها تبارك وتعالى كذلك فسر الاية ابن مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم ننجي الذين اتقوا

اى

اي فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثيا يسقطون وفسر بعضهم الورود بالدخول
لقول جابر رضي الله عنه لما سئل عن الورود سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الورود
الدخول لا يبقى بر ولا فاجر الا دخلها فتكون على المؤمنين بردا وسلاما كما كانت على ابراهيم
حتى ان للنار او قال لجهنم من بردهم ضجيجا ثم ينجي الله الذين اتقوا ونذر الظالمين رواه
احمد وابن ابي شيبة وعبد بن حميد وابو يعلى والنسائي في الكنى والبيهقي واقتصر المنذري
على عزوه لاحمد والبيهقي وقال في اسناد احمد رواته ثقات وفي اسناد البيهقي انه
حسن وقد وردت به اي بالصراط الاخبار كثيرا وقد بينا بعضها قال تعالى احشروا الذين
ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله فاهدوهم الى صراط الجحيم وكثير
من المعتزلة ينكرونه اي الصراط كعبد الجبار والجبائي وابنه في احدى الروايتين عنهما وغيرهم
ويحملون الاية على طريق جهنم وانكارهم اياه لما فيه من تعذيب الصلحاء اذ قالوا انه لا عذاب
عليهم فلا حاجة بهم الى ذلك وهو اي وضع الصراط على الصفة المذكورة وورود الخلائق اياه
امر ممكن وارد على وجه الصحة في الاخبار التي قد بينا بعضها فرده ضلالة لانه رد لما صح
وروده السنة به وقوله وهذا الان القادر الى اخره جواب سؤال هو ان يقال كيف يمكن المرور
عليه وهو كما ذكرتم ادق من الشعر واحد من السيف والجواب هو ان القادر على ان يسير
الطير في الهواء قادر على ان يسير الانسان على الصراط بل هو سبحانه قادر على ان يخلق للانسان
قدرة المشي في الهواء ولا يخلق في ذاته هويا الى اسفل ولا في الهواء انخراقا وليس المشي على
الصراط باعجب من هذا كما ورد انه قيل له عليه الصلاة والسلام لماذا كون الكافر يحشر على وجهه كيف
يمشي على وجهه والحديث في الصحيح عن انس ولفظه ان رجلا قال يا نبي الله كيف يحشر الكافر على
وجهه يوم القيامة قال اليس الذي امشاه على رجليه ولفظ الحديث على الرجلين في الدنيا
قادرا على ان يمشيه على وجهه يوم القيامة فيمر ناس عليه اي على الصراط كالبرق وناس كالريح
وناس كالجواد واخرون يسقطون في النار على ما ورد في الصحاح من الاخبار ومنها في الصحيح
وغيرها عن ابي سعيد الخدري في حديثه في الحشر ثم يضرب الجسر على جهنم الى ان قال فيمر
المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكاجاويد الخيل والركاب فناج مسلم ومخدوش
مرسل ومكدوس في نار جهنم **الاصل السادس** الجنة والنار مخلوقتان الان وعليه
جمهور المسلمين ومنهم بعض المعتزلة كابي علي الجبائي وابو الحسين البصري والبشر بن المعتمر

وواصل بن عطا وقال بعض المعتزلة كابي هاشم وعبد الجبار واخرين منهم الكعبي والجاحظ
انما يخلقان يوم القيمة لو كان خلقهما قبل يوم الجزا عبث لا فائدة فيه فلا يليق بالحكيم وضعفه
ظاهر لما تقرر من بطلان القول بتعليل افعاله تعالى بالفوائد لا يسئل عما يفعل سبحانه قالوا
ولانها لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما
وللنصوص الشاهدة ببقا اكل الجنة وظلها والجواب تخصيصهما من عموم اية الهلاك
المذكورة جمعا بين الادلة اي الاية المذكورة وما يدل على وجودهما الان كقوله تعالى في الجنة
اعدت للمتقين وفي النار اعدت للكافرين في اي كثيرة ظاهرة في وجودهما الان كقصة
ادم وحوا وقوله تعالى له اسكن انت وزوجك الجنة فكلا منها حيث شئتما الى ان قال
وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وحمل مثله على بستان من بساتين الدنيا كما زعمه بعض
المعتزلة يشبه التلاعب او العناد اذ المتبادر المفهوم من لفظ الجنة باللام العهدية
في اطلاق الشارع ليس الا الجنة الموعودة في السنة وكثرة بالجرا وفي كثرة من الظواهر
اي ظواهر كثيرة من الكتاب او من الكتاب والسنة فيكون على هذا من عطف العام على
الخاص لا يكاد يحصى للمستقري تفيد ذلك اي تفيد تلك الكثرة ان الجنة هي المعهوده
التي هي دار الثواب وتصيرها اي تصير تلك الكثرة الظواهر المذكورة قطعية في ارادة
ذلك باعتبار دلالة مجموعها وان كانت دلالة احادها او مجموع العدد اليسير منها لا
يتجاوز الظهور ومن الظواهر قوله تعالى اعدت للذين امنوا بالله ورسله وقوله تعالى ولقد راه
نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وحديث الاسرا وحديث الكسوف
والاجماع من الصحابة رضي الله عنهم فانهم اجمعوا على فهم ذلك من الكتاب والسنة وطريقه
التتبع اي طريق معرفة اجماع الصحابة على فهم ذلك تتبع ما نقل من كلامهم في تفسير الايات
المذكورة والاحاديث الواردة فان ذلك يفيد اتفاقهم على فهمهم منه الجنة ما ذكرناه وقال
تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وجه الاستدلال انه تعالى امر بالنزول من الجنة الى الدار
الدنيا اي الارض ولو كانت الجنة فيها اي في الدنيا لم يقل الا اخرجوا منها وقوله تعالى لابليس
اخرج منها لا يستلزم نفيه اي نفي كونها الجنة الموعوده التي هي دار الثواب لانه اي الخروج
جامع الهبوط ونفي الفائدة في خلق الجنة الان ممنوع اذ هي دار نعيم اسكنها تعالى من يوحده
ويسبحه بلا فترة عن التوحيد والتسبيح من الحور العين والولدان والطير وهذا رد لقولهم

المحكي

المحكي عنهم فيما مر ان خلقهما قبل يوم الجزا عبث لا فائدة فيه وقد ذهب بعض اهل السنة
كابي حنيفة الى ان الحور العين لا يمتن وانهن ممن استثنى الله تعالى بقوله فصعق من
في السموات ومن في الارض الا من شا الله ويشهد له ما رواه الترمذي والبيهقي
من حديث علي رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان في الجنة لمجتمعا للحور
العين يرفعن باصوات لم يسمع الخلائق بمثلها يقلن نحن الخالدات فلا نبيد الحديث وروى
نحوه ابو نعيم في صفة الجنة من حديث ابن ابي اوفى فهذه فائدة ترجع الى غيره تعالى على
ان نفي الفائدة في تعقلك ايها الزاعم ان لا فائدة في خلق الجنة والنار الان لا ينفي وجود
الحكمة في نفس الامر وان لم تحط انت بها علما وهو سبحانه لا يسئل عما يفعل **الاصل السابع**
في الامامة وقد قدم المصنف اول الرسالة ان مباحثها ليست من علم الكلام بل من تتمته
وبينا وجهه هناك ووجه القول بانها منه وقيد المصنف تعريفها بقوله هي اي الامامة
استحقاق تصرف عام على المسلمين متعلق بقوله تصرف لا بقوله استحقاق اذ المستحق
عليهم طاعة الامام لا تصرفه ولا بقوله عام اذ المتعارف ان يقال عام لكذا لا عام على كذا
وقد عرفها صاحبا المواقف وشرحه الامامة بانها خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة
الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وفي المقاصد بكونه فانه قال هي رياسة عامة في الدين
والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم خرج مثل
القضا والامارة في بعض النواحي ولما كانت الرياسة والخلافة عند المحقق ليستا الا
استحقاق التصرف اذ معنى نصب اهل الحل والعقد الامام ليس الا اثبات هذا الاستحقاق
له عبر المصنف بالاستحقاق فان قيل التعريف صادق بالنبوة لان النبي يملك هذا التصرف العام
قلنا النبوة في الحقيقة بعثة بشرع كما علم من تعريف النبي واستحقاق النبي هذا التصرف العام
امامة مترتبة على النبوة فهي داخلة في التعريف دون ما ترتبت عليه اعني النبوة ونصب
الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب على الامة عندنا مطلقا سمعا لا عقلا اي واجب
من جهة السمع لا من جهة العقل خلافا للمعتزلة حيث قال بعضهم يجب عقلا وبعضهم كالكعبي
وابي الحسين عقلا وسمعا واما اصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم
من فصل فقال فوطي منهم لا يجب عند الامن دون الفتنة وقال فوطي بالعكس اي يجب عند
الفتنة دون الامن واما كون الوجوب على الامة فقد خالف فيه الامامية والاسماعيلية فقالوا لا يجب

علينا بل على الله تعالى عما يقولون علوا كبيرا الا ان الامامية اوجبوه عليه تعالى لحفظ قوانين
الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته
اما عدم وجوبه عندنا على الله تعالى وعدم وجوبه علينا عقلا فقد استغنى المص عن
الاستدلال له بما قد مر من دليله من انه لا يجب عليه تعالى شيء ومن انه لا حكم للعقل
في مثل ذلك واما وجوبه علينا سمعا فلانه قد تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول
عليه حتى جعلوه اهم الواجبات وبدءوا به قبل دفن الرسول صلى الله عليه وسلم واختلافهم
في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق وهذا يؤخذ من كلام المص الاتي فلعله استغنى
به عن الاستدلال هنا لذلك والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق هو ابو بكر باجماع الصحابة على مبايعته ثم عمر
باستخلاف ابي بكر له ثم عثمان بالبيعة بعد اتفاق اصحاب الشورى ثم علي رضي
الله عنهم اجمعين وانعقدت امامته بمبايعة اهل الحل والعقد ثم قيل انه قد
اختلف هل نص صلى الله عليه وسلم على احد فقيل نص على امامة ابي بكر رضي الله عنه نصا
خفيا وهو تقديمه اياه في امامة الصلاة وعزي هذا الى الحسن البصري وزعم بعض
اصحاب الحديث انه نص على امامة ابي بكر نصا جليا وقال الشيعة نص صلى الله عليه وسلم
على امامة علي رضي الله عنه والاكثرون ومنهم جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج على انه
لم يكن صلى الله عليه وسلم نص على امامة احد بعده يعني لم يكن امر بها ولكن كان يعلمها اي
يعلم من هو بعده باعلام الله تعالى اياه دون ان يؤمر بتبليغ الامة النص على الامام
بعينه انما وردت عنه صلى الله عليه وسلم ظواهر تدل على انه علم باعلام الله تعالى الخلافة
لابي بكر رضي الله عنه بعده قال صلى الله عليه وسلم للمراة السائلة ان لم تجديني فاتي ابا بكر
في جواب قولها حين امرها ان ترجع اليه ارايت ان جئت فلم اجدك تريد الموت وهو
مخرج في صحيح البخاري عن جبير بن مطعم قال اتت امراة النبي صلى الله عليه وسلم فامرها ان
ترجع اليه قالت ارايت ان جئت ولم اجدك كانها تقول الموت قال ان لم تجديني فاتي
ابا بكر وقوله اي في صحيح البخاري في الفضائل وصحيح مسلم حديث رؤياه صلى الله عليه وسلم البئر
والنزع منها اي الاستقاء بالدلو وهو حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال اريت كاني انزع بدلو بكرة على قليب فجاء ابو بكر فنزع ذنوبا او ذنوبين

نزعا ضعيفا والله يغفر له ثم جاء عمر فاستقى فاستحالت غربا فلم ار عبقريا من الناس
يفري فريه حتى روي الناس وضربوا بعطن والبكرة بسكون الكاف والقليب
البئر قبل ان تطوى اي يبنى عليها والذنوب بفتح الذال المعجمة الدلو اذا كانت مملوءة والغرب
بفتح الغين المعجمة وسكون الراء المهملة اخره موحدة الدلو العظيم والعبقري
الرجل القوي الشديد ويفري فريه معناه يعمل عمله والفري بوزن فعيل
تقول العرب فلان يفري الفري اذا كان يعمل العمل ويجيده تعطيها لاجادته
والعطن الموضع الذي تناخ فيه الابل اذا رويت ومن الظواهر المذكورة
استخلافه في امامة الصلاة كما سياتي وقد استدل المص على عدم النص بقوله
واذ اعلمها اي واذ علم النبي صلى الله عليه وسلم الامامة بعده فاما ان يعلمها امرا واقعا
موافقا للحق في نفس الامر او امرا واقعا بحالة اي للحق وكيف كان اي على
اي حالة كان يقتضي الحال النص لو كان المفترض على الامة مبايعة غيره اي غير ابي بكر
الصديق لبالغ صلى الله عليه وسلم في تبليغه اي في تبليغ ذلك المفترض الى الامة بان
ينص عليه نصا يعمل مثله على سبيل الاعلان والتشهير كما سياتي لتوقف
تعلق الافتراض على الامة على بلوغه اليهم ولما لم يفعل كذلك مع توفر الدواعي
على نقله دل ذلك على انه لا نص كما سياتي ولما كان قد يقال هنا نقتضي انه لم
يبلغه لانه علم انهم لا يأتمرون بامره فيه فلم يكن في تبليغهم اياه فائدة اشار المص فيه
بان ذلك غير مسقط لوجوب التبليغ عليه صلى الله عليه وسلم فقال كما بلغ سائر
التكاليف للاحاد الذين علم منهم انهم لا ياتمرون ولم يكن علمه بعدم ايتمارهم
مسقطا عنه التبليغ فان قيل قد بلغه سرا الواحد والاثنين ونقل سرا
كذلك قلنا جوابه ما نبه عليه المص بقوله وتبليغ مثله بسبيل الاعلان
والتشهير اي الصيرورة بتعدد التبليغ وكثرة المبلغين امرا مشهورا دون
اختصاص الواحد به والاثنين لانه اعني امر الامامة من اهم الامور العالية
الشان لما يتعلق به من المصالح الدينية والدنيوية العامة للرجال والنساء
الصغير والكبير فالدينية كتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وسد الثغور
والجهاد لاعلاء كلمة الحق والدنيوية كدفع المتغلب وتقويم القوي والاخذ
للضعيف من القوي وانكاح الايامى والنظر في احوال اليتامى وتوليه

القضاة والامراء بحيث ينتظم امور المعاش مع ما فيه اي في امور الامامة من
دفع ما قد يتوهم من امارة فيستند فان قيل يحتمل انه صلى الله عليه وسلم بلغه على
وجه الاعلان والتشهير ولكن لم ينقل او نقل ولم يشتهر فيما بعد عصره
فلذا الجواب ما بينه عليه بقوله ولو وقع كذلك اي لو بلغه على وجه الاعلان
والتشهير لاشتهر وكان سبيله ان ينقل نقل الفرايض لتوفر الدواعي
على مثله في استمرار العادة المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها
الاعلان والشهرة فالظهور والاشتهار لازم لوجود النص واذ لم يظهر
اي والحال انه لم يظهر نص كذلك اي كما هو سبيل مثله فلا نص لانتفاء لازمه
من الظهور فلا وجوب لعلي اي لامامة علي رضي الله عنه بعده اي عقب
وفاته صلى الله عليه وسلم على التعيين ولزم من ذلك بطلان ما نقلوه يعني
الشيعة من الاكاذيب وسود وابه اوراقهم من نحو قوله صلى الله عليه وسلم
لعلي انت الخليفة بعدي وكثيرا ما اختلقوه نحو سلموا على علي بامرة المومنين
وانه قال هذا خليفتي عليكم وانه قال له انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي
وقاضي ديني بكسر الدال كذا اضبطه صاحب المقاصد وشارح المواقف
الشريف والوجه فتحها بدليل ما رواه البزار عن انس مرفوعا علي يقضي ديني
والطبراني من حديث سلمان بلفظ يقضي ديني كذلك وانه قال فيه انه امام
المتقين وقائد الغر المحجلين فكل مخالف لهذا الدليل العقلي الذي قدمه حيث لم يبلغ
شي مما نقلوه هذا المبلغ من الشهرة ثم نقول بل لم يبلغ مبلغ الاحاد المطعون
فيها اذ لم يتصل علمه لائمة الحديث المثابرين اي المواظبين على التنقيب التصارم
عنه كما انهم كثيرا ما ضعفوه ولا يجوز في العادة ان يصح ما نقلوه احادا لموصوفا
بانه يعلم من لم يتصف قط برواية حديث ولا صحبة محدث والحال انه يخفى
ما هو بهذه الصفة على علماء الحديث المهرة جمع ماهر اي تام الحذق الذين افنوا
اعمارهم في الرحلات جمع رحلة بكسر الراء اي الاسفار البعيدة مشمرين اي باذلين
جهدهم في طلبه وفي السعي الى كل من حسبوا عنده صبابة اي قليلا منه واصل
الصبابة وهي بضم الصاد المهملة البقية اليسيرة مما في الاناء وقوله في كل صوب لم

واوب

واوب متعلق بطلبه او بالرحلات اي الرحلات الكائنة في كل صوب واوب
والصوب الناحية والاوب هنا المرجع واصله الرجوع فهو من اطلاق المصدر
وارادة اسم المكان لهذا الذي زعموه من نص صح احادا عند من لم يتصف
برواية حديث ولا صحبة محدث وقد حكي عن علماء الحديث مما يقضي العادة
بانه افترا اي كذب مختلق وهو بضم الخاء والراء مهملة فالف ممدودة فهمزة
اي كلام فاسد قال الازهري في التهذيب قال ابو عبيد الهراء ممدود مهموز المنطق
الفاسد وفي الصحاح عن ابن السكيت انه الكلام الكثير في خطا ثم روى احادا
قوله عليه الصلاة والسلام لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى
الا انه لا نبي بعدي وهو في الصحيحين وهذا اللفظ لمسلم ولو عبر المص بقوله صح بدل
روى لجرى على اصطلاح المحدثين فان روى عندهم من صيغ التمريض وهو اي حديث
المنزلة مع انه لا يكفي في اثبات المطلوب اي مطلوبهم وهو دعوى النص على
امامة علي لعدم صراحته في ذلك ومع انه لا يقاوم اجماع الصحابة على امامة ابي
بكر غير مفيد لمطلوبهم اذ لم يرد بصيغة المبني للمفعول بعد المستثنى وهو قوله
لا نبي بعدي العموم في جميع المنازل الكائنة لهرون من موسى عليه وعلى هارون الصلاة
والسلام لانتفاء نسب الاخوة الثابتة له دون علي فالمراد البعض اي بعض المنازل
الكائنة لهرون والسياق يبينه اي يبين ذلك البعض وذلك انه صلى الله عليه وسلم
قاله اي القول المذكور له اي لعلي حين استخلفه عند مخرجه الى تبوك فقال له
علي رضي الله عنه اتتركني في المخلفين وفي لفظ في الصحيح تخلفني في النساء والصبيان
كانه استنقص تركه وراه فقال له عليه الصلاة والسلام الا ترضى ان تكون مني بمنزلة
هارون من موسى يعني حيث استخلفه عند توجهه الى الطور اذ قال له اخلفني في قومي
واصلح وهو اي استخلافه على المدينة لا يستلزم كونه اولى بالخلافة العامة بعده من كل
معاصريه افتراضا ولا ندبا بل يستلزم كونه اهلا لها في الجملة وبه نقول وقد استخلف
عليه الصلاة والسلام في مرار اخرى غير علي رضي الله عنه كابن ام مكتوم ولم يلزم
فيه ذلك اي كونه اولى بالخلافة بعده بذلك اي باستخلافه على المدينة عند سفره
واما ما روى احادا في جامع الترمذي انه صلى الله عليه وسلم قال من كنت مولاه

فعلي مولاه فمشترك الدلالة لان لفظ المولى مشترك يطلق لمعان هو في كل منها حقيقة
اذ يطلق المولى على كل من المعتق بصيغة الفاعل والمعتق بصيغة المفعول والمتصرف
في الامور والناصر والمحبوب ومنه اي من اطلاق المولى على المحبوب قوله تعالى
لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء يعني تلقون اليهم بالمودة كما في الاية الاخرى اول
الممتحنة لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء تلقون اليهم بالمودة وتعيين بعضها اي
بعض معاني المشترك للارادة بلا دليل يقتضيه غير مقبول لانه تحكم وتعميمه اي
المشترك الزاما وافقا على راي من يرى تعميم المشترك في مفاهيمه اي معانيه كلها
حيث لا دليل يعين بعضها لو لم يكن اشتراكه معنويا بان وضع وضعا واحدا لقدر
مشترك وهو القرب المعنوي من الولي بفتح الواو واسكان اللام بمعنى القرب اذ
كل من المعاني المذكورة موضع قرب معنوي كما لا يخفى على المتامل بل كان اي قدر كونه
مشتركا لفظيا قد وضع وضعا متعددا بحسب تعدد معانيه حتى يجري الخلاف
في تعميمه في معانيه مع انه اي القول بتعميمه في معانيه مذهب ضعيف عندنا
معشر الحنفية وعند جمهور الاصوليين وعلماء البيان على ما يشهد به اي بضعف المذهب
المذكور استقراء استعمالات الفصحاء للمشتركات متنف خبر والمبتدا تعميمه
اي القول بتعميم المشترك اللفظي مع ضعفه منتف هنا لامتناع ارادة كل من ٢
المعتق بالكسر والمعتق بالفتح اذ لا يصح ارادة واحد منها فتعين بعد انتفاء ارادة
الجميع ارادة البعض والاتفاق منا ومنهم واقع على صحة ارادة الحب بالكسر اي
المحبوب ويصح ان يقرا الحب بالضم من الدلالة بالمصدر على اسم المفعول وهو اي علي
رضي الله عنه وارضاه سيدنا وحبيبنا على ان كون المولى بمعنى الامام لم يعهد في
اللغة ولا في الشرع وانما جوزناه في قولنا فيما مر والمتصرف في الامور نظرا الى رواية
الحاكم من كنت وليه اذ ولي الانسان من يلي امره وينفذ تصرفه عليه وكونه اي الولي او
المولى بمعنى الاولى بالشيء لا يفيدهم لما ذكرنا من عدم الدليل المعين اي الذي يعينه ٢
للارادة من بين المعاني التي تطلق على كل منها واما تعلقهم برواية انه صلى الله عليه وسلم قال
لمن بحضرته من الصحابة الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه
فمردود بانها ضعيفة ضعفها من ائمة الحديث ابو داود وابو حاتم الرازي وغيرهما على انه لا يعم ف

في اللغة مفعل بمعنى افعل التفضيل مع ما يستلزم حمله على الاولى من نسبة جميع الصحابة
رضي الله عنهم الى الخطا وهو اي اللازم اعني نسبتهم الى الخطا باطل بل نقول لما اجمعوا على
خلافه اي خلاف حمل الحديث على الاولى قطعنا بان ذلك المعنى اي الاولى غير مراد من لفظ
المولى والولي فظهر ان ليس احدها اي احد المنقولات التي يوردونها او راقهم مع
كونه احادا يستلزم مطلوبهم من النص الدال على ان عليا الاولى بالامامة من
جميع من عداه ولو كان هناك اي في الادلة على المطلوب نص عين بها اي بغير المنقولات
التي بين بطلان دلالتها بعلمه هو اي علي رضي الله تعالى عنه او يعلمه احد من المهاجرين
والانصار لاورده من يعلمه عليهم اي على الصحابة يوم السقيفة حين تكلموا في الخلافة
تدينا ممن يعلم ذلك النص اذ كان ايراده فرضا لكون ايراده فرض عين على من
يعلمه وقولهم يعني الشيعة تركه اي ترك علي رضي الله عنه ايراد النص الذي يعلمه تقية
اي لاتقاء القتل مع ما فيه من نسبة علي وهو اشجع الناس الى الجبن باطل من وجهين
اما اولا فلمجرد ذكره اي ذكر النص عليه ومنازعته في الامامة به ليس ظاهرا في قتلهم
اياه وقد نازع غيره فلم يقتل فقال بعض الانصار منا امير ومنكم امير والقائل هو
الحباب بضم الحاء وتخفيف الموحدة ابن المنذر ولم يرجع عن ذلك الى ان روى ابو بكر رضي
الله عنه قوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش فرجعوا عن مجاجتهم بل غاية ما كان
يتوهم لو رواه عدم الرجوع اليه ومعاذ الله ان يكون ذلك ولهذا القدر وهو توهم
عدم الرجوع اليه لم يسقط به الفرض اي فرض تبليغ ما يعلمه من النص
والذي في البخاري في قصة سقيفة بني ساعدة حين قال رجل من الانصار منا
امير ومنكم امير قول ابي بكر رضي الله عنه نحن الامراء وانتم الوزراء ولن تعرف العرب
هذا الامر الا لهذا الحي من قريش هم اوسط العرب نسبا ودارا ومتن حديث الائمة
من قريش رواه النسائي من حديث انس ورواه بمعناه الطبراني في الدعاء والبزار
والبيهقي وافرده شيخنا الامام الحافظ ابو الفضل بن حجر بجزء جمع فيه طرقه عن نحو
من اربعين صحابيا واما ثانيا فكونه بحيث لو ذكره لم يرجع اليه مع علم احد من الصحابة
به ممنوع بل ممتنع عادة من مثلهم لانهم كانوا اطوع لله من غيرهم من الامة واعلم ان قوله
فكونه الى اخره ليس وجها ثانيا لبطلان كونه تقية كما لا يخفى انما الوجه الثاني ما بعده في العبارة

هنا خلل بتقديم وتاخير وحقها ان يقال تلو قوله الفرض وكونه بحيث لو ذكر لم يرجع
اليه مع علم احد به ممنوع وبتقدير وقوع ذلك فلا يحصل به ضرر يسقط به الفرض
واما ثانيا فلانهم كانوا اطوع لله واعمل بحدوده اى بالوقوف عندها وعدم تعديها
وابعد عن اتباع الهوى وحظوظ النفس كما يشهد لهم بذلك الحديث الصحيح خير القرون
قرني ثم الذين يلونهم ومنهم بقية العشرة المبشرة بالجنة فان العشرة ابو بكر وعمر
وعثمان وعلي وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن ابي وقاص واسمه
مالك وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة عامر بن الجراح وبقيتهم من
عدا ابا بكر وعليا منهم وفيهم اى في العشرة المبشرة الذي نص الرسول صلى الله عليه وسلم
في حديث اليهود على امانته على دين الله حين قال لهم لابعثن معكم امينا حق امين
وبعثه رضي الله عنه اعني ابا عبيدة بن الجراح وحديث بشارة العشرة بالجنة رواه
ابو داود والترمذي من حديث سعيد بن زيد احد العشرة من طرق بالفاظ منها سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول واني لغني ان اقول عليه ما لم يقل فيسالني عنه غدا
اذا لقيته ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة
والزبير في الجنة وسعد بن مالك في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وابو عبيدة بن
الجراح في الجنة وسكت عن العاشر قالوا ومن العاشر فقال سعيد بن زيد وحديث بهوم
بعث ابي عبيدة في الصحيحين من حديث حذيفة قال جا اهل نجران الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله ابعث الينا رجلا امينا فقال لابعثن اليكم رجلا
امينا حق امين فاستشرف لها الناس فبعث ابا عبيدة بن الجراح وعند مسلم حق
امين حق امين مرتين وفي رواية الترمذي قال جا العاقب والسيد الى النبي صلى الله
عليه وسلم فقالا ابعث معنا امينك قال فاني ابعث معكم الحديث واهل نجران بنون
مفتوحة فجيم ساكنة اسم مكان كانوا نصارى لا يهود فجعلهم يهود سبق قلم او وهم
والسيد مقدم القوم والعاقب الذي يعقبه اى يليه فيهم وفي الصحيحين ايضا من حديث
انس انه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان لكل امة امينا وان امينا ايتها الامة
ابو عبيدة بن الجراح فكيف يكونون على هولا الصحابة الذين هم خير الامة ومنهم الجماعة المبشرة
بالجنة وفي المبشرين من هو موصوف على لسان الصادق المصدوق بانه امين على دين الله

ان يعلموا الحق من ذلك اى من امر الامامة وتعيينه لانسان ويتجاهلوا عنه اى
يتكلفوا اظهار الجهل به معرضين عنه حتى يترك من يعلم الحق روايته لهم اتقاء لعتبهم
اياه او خوف ضرر منهم او يرويه لهم احد فيجب قبول روايته فيتركوا العمل به بلا دليل
راجح يعولون عليه معاذ الله ان يكون ذلك عليهم شرعا او عادة لانه خيانة في الدين
ولو جاز عليهم الخيانة في امور الدين وكتمان الحق مع علمهم به لارتفع الامان في كل ما
نقلوه من القران والاحكام وادى يكون ذلك الى ان لا نجزم بشي من الدين اذ انا
اخذناه اى الدين بشقيه اى بجميع اصوله وفروعه كله عنهم رضي الله عنهم وكله
بالنصب تاكيد للضمير المنصوب في اخذناه نعوذ بالله من نزغات الهوى والشيطان
جمع نزغة وهي النخسة استعيرت لميل النفس الى ما تهواه من القبائح ولوسوسة
الشيطان واذا ثبت بما ذكرناه عدم النص على علي رضي الله عنه فان ابيتنا نص
على ابي بكر رضي الله عنه نثبت حقية امامته اى كونها حقا وان علمنا لم ينص عليه نثبت
حقية امامته ايضا اما الاول اى النص على امامته ففيه من الاخبار الواردة ما هو صريح
فيها وما هو اشارة اليها اما الاول وهو الصريح فقوله عليه الصلاه والسلام في مرضه
الذي توفي فيه على ما ثبت في صحيح مسلم وغيره من حديث عايشة برفعه ايتوني بدواة
وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون
الا ابا بكر وهو في البخاري من حديثها بمعناه واما الثاني وهو الاشارة فاخصيصه
به في ذلك المرض من امامته مقامه في امامة الصلاه ولقد روجع في ذلك على ما في صحيح
البخاري ان عايشة رضي الله عنها قالت له صلى الله عليه وسلم حين قال مروا ابا بكر
فليصل بالناس ان ابا بكر رجل اسيف اى كثير الاسف وهو الحزن وانه ان يقم مقامك
لا يسمع الناس فقال مروا ابا بكر فليصل بالناس وفي رواية اخرى انها قالت لحفصة قولي
له يامر عمر الحديث قالى حتى غضب وقال انتن صواحبات يوسف مروا ابا بكر الحديث
في مسلم ايضا بنحو معنى ما ساقه المصنف وما لفظ اخرى في بعضها انكن صواحب
يوسف وفي بعضها لانتن صواحب يوسف وفي بعضها انكن لانتن وروى الترمذي عن
عايشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا ينبغي لقوم
فيهم ابو بكر ان يومهم غيره ونشا عن هذا اى تقديمه صلى الله عليه وسلم اياه للامامة

الصلاة ان قال علي رضي الله عنه حين قال ابو بكر اقيلوني كلا والله لا نقيلك ولا نستقيلك
قد رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لامور ديننا افلا نرضاك لامور دنيانا ولم اقف
عليه من حديث علي ولا عنه وانما وقفت على حديث بمعناه رواه الطبراني واخرج بقرب
من معناه رواه ابو الخير الطالقاني في كتاب السنة لكن بسند منقطع وهما عن
غير علي وذكر رزين في جامعه ان ابا بكر رضي الله عنه خطب في اليوم الثالث
من يوم مبايعته فقال بعد ان حمد الله وصلى على رسوله اما بعد ايها الناس اني الذي
رايتم منيح لم يكن حرصا علي ولا بكم ولكني خفت الفتنة والاختلاف وقد رددت
امركم اليكم فولوا من شئتم فقالوا لا نقيلك وهذا اي ما ذكرناه من الاشارة بتقديمه
لامامة الصلاة في مرض الموت الى الاحقية بالخلافة هو لان المقصود من نصب الامامة
وحذف الها اولى بالذات والقصد الاول اقامة امر الدين اي جعله قائم الشعائر
على الوجه المامور به من اخلاص الطاعات واحياء السنن واماتة البدع ليتوفر العباد
على طاعة المولى سبحانه واما النظر في امور الدنيا وتدبيرها كاستيفاء الاموال من
وجوهها وايصالها لمستحقها ودفع الظلم ونحوها فمقصود ثانيا لانه انما هو ليتفرغ
بالبال للمعقول اي ليتفرغ العباد لذلك اي لامر الدين فان امور المعاش اذا انتظمت
فلم يتعد احد على احد وامن كل على نفسه وماله ووصل كل ذي حق في بيت المال او
غيره الى حقه تفرغ الناس لامور دينهم فقاموا بوظائف العبادات المطلوبة منهم فاذا
بالسوى اي فاذا كان المقصود من نصب الامام اولا وبالذات امر الدين فقد رضيه
اي رضي صلى الله عليه وسلم الصديق رضي الله عنه لامر الدين وهو الامامة العظمى في
بتقديمه لامامة الصلاة على الوجه المذكور فتقديمه صلى الله عليه وسلم اياه في الخلافة وتقديم
الصحابة له لذلك وقوله مع العلم متعلق بقوله رضيه اي فقد رضيه لامر الدين رضي مصحوبا
بالعلم منه صلى الله عليه وسلم ومنهم بشجاعته اي شجاعة الصديق رضي الله عنه وثباته داعيا
وهذان الوصفان الاهمان في امر الامامة لا سيما في ذلك الوقت المحتاج فيه الى قتال اهل الردة
وغيرهم من الكفار ويدل على اتصافه بهما قوله وفعله لقد قال لعروة بن مسعود الثقفي
في صلح الحديبية كما في الصحيح حين قال عروة لرسول الله صلى الله عليه وسلم كاني بك وقد فر عنك
هؤلاء امصص بظر اللات انحن نفر عنه وندعه استبعادا ان يقع ذلك وقتاله مانعي

على

على انه مبتدأ حذف خبره للعلم به من معنى الكلام وسياقه اي وقتاله مانعي الزكاة
الى حين دليل شجاعته وقتاله مسيلمة مع بني حنيفة والحال انه قد وصفهم الله تعالى
بانهم اولو باس شديد في قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم
اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون كما هو قول جماعة من المفسرين في تفسير
الاية منهم الزهري والكلبي ولو عبر بقوله وقتل مانعي الزكاة ومسيلمة بدل قوله وقتاله
لافاد المقصود مع الوضوح وثباته بالرفع مبتدأ خبره كما كان اي وثباته عند مصادمة
المصايب المدهشة التي يقتضي عظمها ان يذهل الحليم عند مصادمتها ويغيب
عنه رايه كما كان اي مثل ثباته الذي كان منه حين دهش الناس لما خرج اليهم موت النبي
صلى الله عليه وسلم اي خبر موته فذهلوا وجزم عمر رضي الله عنه وهو من هو في الثبات
انه عليه الصلاة والسلام لم يمت وقال رضي الله عنه من قال ذلك اي ان النبي صلى الله عليه وسلم
مات ضربت عنقه حتى قدم ابو بكر من السنح بضم السين وسكون النون وبحاء مهملة موضع — المهملة م
معروف في عوالي المدينة فدخل الحجرة الكريمة فكشف عن وجهه الشريف صلى الله عليه وسلم فعرف
انه قد مات فاكب عليه فقبله ثم خرج الى الناس فاستسكت عمر رضي الله عنهما اي طلب منه ان يسكت
ليتكلم هو فابى عمر رضي الله عنه ان يسكت لما هو فيه من الدهش فتركه ابو بكر وتكلم
فانحاز الناس اليه لعلمهم بعلو شانه فخطبهم وقال في خطبته اما بعد فمن كان يعبد محمدا
فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت ثم تلا قوله تعالى وما محمد الا رسول
قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الاية الى قوله الشاكرين
فامن الناس اي صدقوا بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم حين قال ابو بكر ما قال وتلا عليهم
الاية وخرجوا يلهجون يتلونها اي بكرة وتلوها كانهم لم يسمعوها قبل ذلك لعظم ما حصل لهم
من الذهول عند سماع خبر وفاته صلى الله عليه وسلم ومعنى ذلك كله وارد في الصحيح ولما انالي
وهو يعتقد عدم النص على ابي بكر اي تعيينه للامامة فحكى اجماع الصحابة رضي الله عنهم على امامته
غنى عن النص اذ هو اي الاجماع في ثبوت مقتضاه وهو الامر الذي اجمع عليه اقوى من خبر
الواحد في ثبوت ما تضمنه وقد اجمعوا عليه اي على امامته غير ان عليا والعباس وبعضا
كالزبير والمقداد لم يبايعوا في ذلك الوقت الذي عقدت فيه البيعة فارسل ابو بكر رضي الله عنه
اليهم بعد ذلك فجاؤوا فقال لمن حضر من الصحابة هذا علي بن ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار

في امر الا وانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رايتم لها غيري فانا اول من يبايعه فقال
علي رضي الله عنه لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين فتم بذلك اجماع
الصحابة على بيعته وقد ذكر موسى بن عقبة في مغازيه ان عليا والزبير رضي الله عنهما
قالا ما غضبنا الا لانا اخرنا عن المشورة وانا لنرى ان ابا بكر احق الناس بها بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم وانه لصاحب الغار وثاني اثنين وانا لنعرف له شرفه وسنه
ولقد امره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يصلي بالناس وهو حي انتهى ما نقله ابن عقبة
وتخلف علي رضي الله عنه ومن تخلف عن السعد ثم مبايعتهم ليس قادحا في الاجماع
وغاية الامر انه راجع رايه فظهر له الحق فبايعه ومن تخلف معه كذلك رضي الله عنهم
اجمعين

الاصل الثامن

فضل الصحابة الاربعة الخلفاء على حسب ترتيبهم في الخلافة ابو بكر ثم
عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله تعالى عنهم اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله تعالى وذلك لا
يطلع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم باطلاع الله سبحانه وقد ورد عنه ثناء عليهم
كلهم ولا يتحقق ادراك حقيقة تفضيله عليه الصلاة والسلام لبعضهم على بعض ان لم يكن
دليل سمعي يصل الينا قطعي في دلالته وسنده الا الشاهدون لذلك الزمان يعني
زمان الوحي والتنزيل واحوال النبي صلى الله عليه وسلم معهم واحوالهم معه لظهور
قرائن الاحوال الدالة على التفضيل لهم دون من لم يشهد ذلك ولكن قد وصل
الينا سمعيات تثبت ذلك التفضيل بها لنا صريحا من بعضها ودلالة واستنباطا
من بعضها كما في صحيح البخاري بل في الصحيحين من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه حين
ساله اي حين سال عمرو النبي عليه الصلاة والسلام فقال من احب الناس اليك من الرجال
فقال ابوها يعني عائشة رضي الله عنها وهذا اختصار للحديث ولفظه في الصحيح قلت اي
الناس احب اليك قال عائشة فقلت من الرجال فقال ابوها فقلت ثم من قال عمر بن الخطاب
فعد رجالا وفي رواية لست اسالك عن اهلك انما اسالك عن اصحابك وبتقديمه في الصلاة
على ما قدمنا مع ان الاتفاق واقع على ان السنة ان يتقدم على القوم افضلهم علما وقراءة
وخلقا وورعا فثبت بمجموع ما ذكرنا انه كان افضل الصحابة رضي الله عنهم وصح من حديث
ابن عمر في صحيح البخاري قال كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر
ثم عثمان ثم نترك اصحاب النبي عليه الصلاة والسلام لا نفاضل بينهم وفي رواية للبخاري كنا نخير بين

الناس

الناس في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فنخير ابا بكر ثم عمر ثم عثمان وفي رواية لابي
داود كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل امة النبي بعده ابو بكر ثم عمر
ثم عثمان زاد الطبراني فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وصح فيه
اي في صحيح البخاري ايضا من حديث محمد بن الحنفية قلت لابي يعني عليا رضي الله عنه اي
الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر قلت ثم من قال ثم عمر وخشيت
ان يقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا واحد من المسلمين فهذا علي نفسه رضي الله تعالى
عنه مصرح بان ابا بكر افضل الناس اي بعد النبيين وافاد بعض ما ذكرنا وهو الاول
والثاني تفضيل ابي بكر وحده على الكل وفي بعضه وهو الثالث والرابع ترتيب
الثلاثة في الفضل ولما اجمعوا يعني الصحابة رضي الله عنهم على تقديم علي بعدهم اي بعد
الثلاثة ابي بكر وعمر وعثمان دل اجماعهم على انه كان افضل من بحضرته من الصحابة اي ممن كان
موجودا منهم وقت تقديمه وكان منهم اي من الذين بحضرته الزبير وطلحة من العشرة المبشرين
بالجنة وانما لم يذكر سعد بن ابي وقاص ولا سعيد بن زيد مع وجودهما اذ ذاك لان طلحة والزبير
كان لهما من التقدم على غيرهما ما اقتضى ان عرضت عليهما المبايعة بعد مقتل عثمان رضي الله عنهم
اجمعين فثبت بذلك انه كان افضل الخلق بعد الثلاثة والخلق عام اريد به خاص وهو من عدا
النبيين كما لا يخفى وينبه عليه قوله بعد الثلاثة وفي الاستدلال بعد هذا بحث من وجهين
احدهما انه لا يلزم من مجرد اجماعهم على تقديمه في عقد الامامة ان يكون افضل الخلق لجواز
عقد الامامة للمفضول مع وجود الفاضل لمصلحة تقتضيه الثاني انه لا يلزم من كونه افضل
من بحضرته كونه افضل الخلق ممن بحضرته ومن غاب عنه او تقدمت وفاته على الاجماع المذكور
كابي عبيدة بن الجراح وحمزة والعباس وفاطمة نعم اذا ضم الى ذلك الاجماع على انه افضل
ممن عدا الثلاثة من الخلق ثبت ذلك وثبتت افضلية الثلاثة عليه بما دل السمع هذا كما
ذكرنا واعتقاد اهل السنة والجماعة تزكية جميع الصحابة رضي الله عنهم وجوبا باثبات العدالة
لكل منهم والكف عن الطعن فيهم والثناء عليهم كما اثنى الله سبحانه وتعالى عليهم اذ قال كنتم خير
امة اخرجت للناس وقال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وسطا
اي عدولا خيارا والصحابة هم المشافهون بهذا الخطاب على لسان النبي صلى الله عليه وسلم حقيقة
وقال تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم وقال تعالى

محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من
الله ورضوانا وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وكذا اثنى
الله عليهم اثنى عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم رواه الدارقطني وابن عدي وغيرهما وانه صلى الله عليه
وسلم قال لو انفق احدهم كذا اي في نسخ المتن والذي في الصحيحين لا تسبوا اصحابي فلو ان
احدا انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وفي رواية لهما فان احدكم مكان الخطاب
وفي رواية للترمذي لو انفق احدكم الحديث والنصيف بفتح النون لغة في النصف وقال
صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم اخرجه الشيخان وقال صلى الله عليه وسلم
الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله يوشك
ان ياخذه اخرجه الترمذي ولنا على هذا الحديث كتابة مختصره وما جرى بين معاوية
وعلي رضي الله عنهما من الحروب بسبب طلب تسليم قتلة عثمان رضي الله عنه لمعاوية ومن
معه لما بينهما من بنوة العمومة كان مبنيا على الاجتهاد من كل منهما لا انما بعد من معاويه
رضي الله عنه في الامامة اذ ظن علي رضي الله عنه ان تسليم قتلة عثمان على الفور مع كثرة
عشايرهم واختلاطهم بالعسكر يودي الى اضطراب امر الامامة العظمى التي بها انتظام
كلمة اهل الاسلام خصوصا في بدايتها قبل استحكام الامر فيها فراى التاخير اي تاخير
تسليمهم اصوب الى ان يتحقق التمكن منه ويلتقطهم اولا فاولا فان بعضهم عزم على الخروج
على علي وقتله لما نادى يوم الجمل بان يخرج عنه قتلة عثمان على ما نقل في القصة من كلام الاشتر
النخعي ان صح ذلك والله اعلم اصحيح هو ام لا وقد كان الذين تمالوا على قتل عثمان رضي الله عنه
وحصره جموعا جمع من اهل مصر قيل انهم الف وقيل سبعمائة وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة
وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة وجرى منهم ما جرى بل قد ورد انهم هم وعشايرهم
نحو من عشرة الاف فهذا هو الحامل لعلي رضي الله عنه على الكف عن التسليم او لامر
اخر وهو انه يعني عليا رضي الله عنه راى انهم اي قتلة عثمان رضي الله عنه بغاة
جمع باغ اتوا ما اتوا من القتل عن تاويل فاسد استحلوا به دم عثمان رضي الله عنه
لانكارهم عليه امورا ظنوا انها مبيحة لما فعلوه خطا وجهلا منهم كجعله مروان بن الحكم

ابن

ابن عمه كاتبا له ورده الى المدينة بعد ان طرده النبي صلى الله عليه وسلم منها وتقديمه
اقاربه في ولاية الاعمال والباغي اذا انقاد الى الامام العدل لا يؤخذ بما اتلف عن تاويل
من دم كما هو راي ابي حنيفة رضي الله عنه وغيره وهو المرجح من قولي الشافعي لكن فيما
اتلفوه في حال القتال بسبب القتال دون ما اتلفوه لا في القتال او في القتال لا
بسببه فانهم ضامنون له فتحصل ان توجيهان لما ذهب اليه علي رضي الله عنه والاوجه
منهما هو الاول لذهاب كثير من العلماء رحمهم الله تعالى الى ان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة
بل هم ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم اصروا على الباطل بعد كشف الشبهة
وايضاح الحق لهم فليس كل من انتحل شبهة صار مجتهدا اذ الشبهة تعرض للقاصر عن
درجة الاجتهاد ولهذا لا يمشي على مذهب الامام الشافعي من ان من لهم شوكة دون
تاويل حكمهم حكم البغاة في عدم الضمان على التفصيل السابق نعم لم يكن قتل
السيد عثمان في قتال فانه لم يقاتل بل نهى عن القتال فانه قال لما هم ابو هريرة بالقتال
عزمت عليك يا ابا هريرة الا رميت سيفك فانما تراد نفسي وساقي المسلمين بنفسي
رواه ابو سعيد المقبري عن ابي هريرة كما ذكره صاحب الاستيعاب هذا كما ذكرنا
لك واعلم انه قد اتفق اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم على ان معاوية
ايام خلافة علي رضي الله عنهما من الملوك لا من الخلفا واختلف مشايخنا في امامته
اي امامة معاوية بعد وفاة علي رضي الله عنهما فقيل صار اماما انعقدت له البيعة
وقيل لا والاعلم لم يصر اماما لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدي ثلاثون ثم تصير
ملكا عضوضا كذا اورده المصنف والعضوض فسره الازهري في تهذيب اللغة بانه الذي
فيه عسف وظلم كانه يعض على الرعايا والحديث في السنن رواه ابو داود والترمذي
والنسائي لكن بغير هذا اللفظ واقرب الالفاظ اليه لفظ رواية الترمذي من حديث
سفينة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم
تكون ملكا وقد انقضت الثلاثون بوفاة الامام علي رضي الله عنه وهذا تقريب فان
عليا رضي الله عنه توفي في شهر رمضان سنة اربعين من الهجرة والاكثر على انه في سابع
عشره ووفاة النبي صلى الله عليه وسلم سنة احدى عشرة في ربيع الاول والاكثر على انه
في ثاني عشره فبينهما دون الثلاثين بنحو نصف سنة وتمت ثلاثين بعده خلافة الحسن بن علي رضي الله عنهما

وينبغي ان يحمل قول من قال بامامته اي معاوية عند وفاة علي على ما بعده اي بعد
زمن وفاة علي رضي الله عنه بقليل هو كونصف سنة كما ذكرنا وذلك عند تسليم
الحسن الامر له اي لمعاوية وقصة تسليمه له في صحيح البخاري عن الحسن البصري رضي الله عنهم
قال استقبل والله الحسن بن علي معاوية بكتائب امثال الجبال فقال عمرو بن العاص
لمعاوية اني لارى كتائب لا تولي حتى تقتل اقرانها فقال له معاوية وكان والله خير الرجلين
اي عمرو ان قتل هؤلاء هؤلاء وهؤلاء هؤلاء من لي بامور المسلمين من لي بنسائهم من لي
بضيعتهم فبعث اليه رجلين من قريش من بني عبد شمس عبد الرحمن بن سمرة وعبد
الرحمن بن عامر فقال اذهبا الى هذا الرجل فاعرضا عليه وقولا له واطلبا اليه
فدخلا عليه وتكلما وقالا له وطلبا اليه فقال لهم الحسن بن علي انا بنو عبد المطلب
قد اصبنا من هذا المال وان هذه الامة قد عاثت في دمائها قالا فانه يعرض عليك كذا
وكذا ويطلب اليك ويسالك قال فمن لي بهذا قالا نحن لك به فما سالهما شيئا الا قالا
نحن لك به فصالحه قال الحسن اي البصري ولقد سمعت ابا بكرة يقول رايت رسول
الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن علي الى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه
اخرى ويقول ان ابني هذا سيد ولعل الله ان يصلح به بين فئتين عظيمتين من
المسلمين وجه قول المانعين لامامة معاوية بعد تسليمه اي بعد تسليم الحسن الامر
له ان تسليمه اي الحسن ما كان الا ضرورة عدم تسليمه هو للحسن وقصد القتال
والسفك ان لم يسلم الحسن ولم ير الحسن ذلك اي لم يكن رايه القتال والسفك فترك
الامر له صونا لدما المسلمين هذا تمام الكلام في ولاية معاوية رضي الله عنه وقد اختلف
في اكفار يزيد ابنه قيل نعم لما وقع منه من الاجترا على الذرية الطاهرة كالامر
بقتل الحسين وما جرى مما تنبو عن سماعه الطبع ويصم لذكره السمع وقيل لا اذ لم
يثبت لنا عنه تلك الاسباب الموجبة للكفر وحقيقة الامر اي الطريقة الثابتة
القويمة في شانه التوقف فيه ورجع امره الى الله سبحانه لانه عالم الخفيات والمطلع
على مكنونات السرائر وهواجس الضمائر فلا نتعرض لتكفيره اصلا وهذا هو الاسلم
والله سبحانه اعلم **الاصل التاسع** شرط الامام بعد الاسلام امور خمسة الذكورة والورع
والعلم والكفاءة وقد اخل المصنف باشتراط التكليف والحرية وكانه تركه لظهوره لانه لا تصح امامة

الصبي

الصبي والمعتوه لقصور كل منهما عن تدبير نفسه فكيف تدبير الامور العامة ولا امامة
العبد لانه مستغرق الاوقات بحقوق السيد محتقر في اعين الناس لا يهاب ولا
يمتثل امره واشتراط الذكورة لبيان ان امامة المراة لا تصح اذ النسا ناقصات عقل
ودين كما ثبت به الحديث الصحيح ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب
واما الورع فقد تبع المصنف في التعبير به حجة الاسلام ومراد حجة الاسلام به هنا العدالة
وهي عبارة الاكثر وهي المرتبة الاولى من مراتب الورع لان حجة الاسلام جعل في الاحياء
الورع اربع مراتب الاولى منها ترك ما يوجب اقتحامه وصف الفسق واما المراتب الثلاث
الاخرى فليس شي منها مرادا هنا فلا ضرورة بنا الى سردها ومحلها من كتاب الاحياء معروف
والمقصود هنا الاحتراز عن الفاسق لانه ربما اتبع هواه في حكمه وصرفه اموال بيت
المال بحسب اغراضه فتضيع الحقوق واما العلم فالمصنف تابع لحجة الاسلام ايضا في التعبير
به لكن كلامه فيما بعد يدل على الاكتفا هنا بعلم المقلد في الفروع واصول العقائد وليس
ذلك مراد حجة الاسلام انما مراده علم المجتهد كما يدل عليه كلامه في الفقهيات وفي كتاب
الاقتصاد وسياتي توجيهه واما الكفاءة فالاحتراز بها عن العجز والظاهر انها اعم من
الشجاعة اذ المراد بها القدرة على القيام بامور الامامة فلذلك نشرحها اي تتناول
كونه ذا راي بان يكون له بصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ
الثغور وذا شجاعة اي قوة قلب كي لا يجبن عن الاقتصاص من الجناة واقامة الحدود
على الزناة والسراق ونحوهم ولا عن الحروب الواجبة وجوب عين او وجوب كفاية وتجهيز
الجيوش للقا العدو وهذا الشرط يعني الشجاعة مما شرطه الجمهور ونسب قريش هو
الشرط الخامس اي يشترط كونه من اولاد النضر بن كنانة لان النضر جامع انساب قريش
اليه تنتهي خلافا لكثير من المعتزلة في قولهم بعدم اشتراطه لنا قوله صلى الله عليه وسلم الائمة
من قريش رواه النسائي وقد مر تخريجه وقوله صلى الله عليه وسلم الناس تبع لقريش
اخرجه الشيخان وفي البخاري من حديث معاوية ان هذا الامر في قريش وتمسك النافون
لاشتراطه بقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري اسمعوا واطيعوا وان عبدا حبشيا كان راسه
زبيبة واجيب بحمله على من ينصبه الامام اميرا على سرية او غيرها دفعا للتعارض بين الادلة
ولان الامام لا يكون عبدا بالاجماع ولم يذكر المصنف ولا حجة الاسلام في عقائده اشتراط كونه

سمعا وبصرا ونطقا ولا بد منها ولا شرط كونه اى الامام هاشميا اى من ولد هاشم بن
عبد مناف جد ابي النبي صلى الله عليه وسلم لانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
ولا كونه معصوما خلافا للروافض في اشتراطهما ولا متمسك لهم فيهما وزاد كثير من
من العلماء الاجتهاد في الاصول اى اصول الدين واصول الفقه وفي الفروع وهو مراد
حجة الاسلام بالعلم كما قدمناه ليتمكن بذلك من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد
ويستقل بالفتوى في النوازل واحكام الوقائع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة
حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع الخصومات وقيل لا يشترط الاجتهاد ولا
الشجاعة لندرة اجتماع هذه الامور في واحد وكون الندرة مضمونة ويمكن تفويض
مقتضيات الشجاعة الى الامور التي تقتضي كون الامام شجاعا من الاقتصاص واقامة
الحدود وقود الجيوش الى العدو وتفويض الحكم الى غيره وان يحكم هو بالاستفتاء
للعلماء وعند الحنفية ليست العدالة شرطا للصحة اى لصحة الولاية فيصح تقليد الفاسق
الامامة عندهم مع الكراهة واذا قلد انسان الامامة حال كونه عدلا ثم جار في
الحكم وفسق بذلك او غيره لا ينعزل ولكن يستحق العزل ان لم يستلزم عزله
فتنة ويجب ان يدعى له بالصلاح ونحوه ولا يجب الخروج عليه كذا نقل الحنفية
عن ابي حنيفة وكلمتهم قاطبة متفقة في توجيهه على ان وجهه هو ان الصحابة
رضي الله عنهم صلوا خلف بعض بني امية وقبلوا الولاية عنهم فقد صلى غير واحد
من الصحابة خلف مروان بن الحكم وروى البخاري في تاريخه عن عبد الكريم البكا
قال ادركت عشرة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يصلي خلف ائمة الجور
وفي هذا التوجيه نظر ظاهر اذ لا يخفى ان اولئك البعض من بني امية كانوا ملوكا
تغلبوا على الامر والمتغلب تصح منه هذه الامور اى ولاية القضاء والامارة والحكم
بالاستفتاء ونحوها للضرورة وليس من شرط صحة الصلاة خلف امام عدالته بعد
روى ابو داود من حديث ابي هريرة مرفوعا الجهاد واجب عليكم مع كل امير برا كان
او فاجرا والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان او فاجرا وان عمل الكبائر
وصار الحال عند التغلب كما لو لم يوجد قرشي عدل او وجد قرشي عدل ولم يقدر
اي لم توجد قدرة على توليته لغلبة الجورة على الامر الحكم في كل من الصور بصحة

ولاية

ولاية من ليس بقرشي ومن ليس بعدل للضرورة والا لتعطلت امور الامة في فصل
الخصومات ونكاح من لا ولي لها وجهاد الكفار وغير ذلك واذا وجدت الشروط
في جماعة بحيث يصلح كل منهم للامامة فالاولى بالولاية افضلهم فان ولي المفضول
مع وجوده اى الافضل صحت امامته لان عمر رضي الله عنه لما حضرته الوفاة جعل
الامر شورى في الستة عثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعبد
الرحمن بن عوف اى تولي الامامة ايهم كان ولم يكونوا سواء في الفضل للاتفاق
على ان عليا وعثمان افضل من الاربعة الاخرين واختلف اهل السنة بين
علي وعثمان فتوقف بعضهم وروى التوقف عن الامام مالك حكى ابو عبد الله
المازري عن المدونة ان مالكا رحمه الله سئل اى الناس افضل بعد نبيهم فقال ابو بكر
ثم قال او في ذلك شك فقيل له فعلي وعثمان قال ما ادركت احدا ممن اقتدي به يفضل
احدهما على صاحبه وحكى القاضي عياض قولا ان مالكا رجع عن التوقف الى تفضيل
عثمان قال القرطبي وهو الاصح ان شاء الله تعالى وقد مال الى التوقف فيهما ايضا امام الحرمين
فقال الغالب على الظن ان ابا بكر افضلهم ثم عمر وتتعارض الظنون في عثمان وعلي انتهى
وهو ميل منه الى ان الحكم في التفضيل ظني واليه ذهب القاضي ابو بكر لكنه خلاف ما مال
اليه الاشعري وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق او في ذلك شك وجزم اخرون
منهم اهل الكوفة ومنهم سفيان الثوري بتفضيل علي على عثمان والاكثر على تفضيل
عثمان كما حكاه عنهم الخطابي وغيره واليه ذهب الشافعي واحمد وهو مشهور عن
مالك فعلم من جعل الامر على التخيير بين الستة مفضول وفاضل ومن القول بالتوقف
والقول بتفضيل علي ان الافضلية مطلقا ليست شرطا للكمال في من يتولى
الامامة لا شرطا للصحة ولا يتاتى القول بشرط الكمال انما هو متعارف للحنفية لا
للاشعرية ولا يتولى الامامة اكثر من واحد لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بويع لخليفتين فاقتلوا
الاخر منهما رواه مسلم من حديث ابي سعيد الخدري والامر بقتله محمول كما صرح به
العلماء اذا لم يندفع الا بالقتل فانه اذا اصر على الخلاف كان باغيا فاذا لم يندفع
الا بالقتل قتل والمعنى في امتناع تعدد الامام انه مناف للمقصود بالامامة من اتحاد كلمة
اهل الاسلام واندفاع الفتن وان التعدد يقتضي لزوم امتثال احكام متضادة قال حجة

حجة الاسلام الغزالي فان ولي عدد موصوفون وعبارة الحجة واذا اجتمع عدة من
الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من الاكثر وعبارته
من اكثر الخلق والمخالف للاكثر باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق انتهى وكلام غيره
من اهل السنة مقتضاه اعتبار السبق فقط فاذا بايع الاقل ذا اهلية اولا ثم
بايع الاكثر غيره فالثاني يجب رده والامام هو الاول ويمكن تاويل كلام الحجة على ما يوافق
كلام غيره من اهل السنة بان يراد باجتماع العدة اجتماعهم في الوجود لا في عقد الولاية
لكل منهم ويكون قوله فالامام من انعقدت له البيعة من اكثر الخلق جريا على ما هو العادة
الغالبة ولا مفهوم له والله تعالى الموفق وينعقد عقد الامامة باحد امرين اما باستخلاف
الخليفة اياه كما فعل ابو بكر الصديق رضي الله عنه حيث استخلف عمر رضي الله عنه واجماع
الصحابة على خلافته بذلك اجماع على صحة الاستخلاف واما ببيعة من تعتبر بيعته من اهل
الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود بل يكفي بيعة جماعة من العلماء
او جماعة من اهل الراي والتدبير وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله يكفي الواحد
من العلماء المشهورين من اولي الراي فاذا بايع انعقدت فقد قال عمر لابي عبيدة
ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر رضي الله تعالى عنهم
ولم يتوقف ابو بكر الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه وبايع عبد الرحمن
بن عوف عثمان فتبعه بقية اهل الشورى وغيرهم وانما يكتفي بالواحد الموصوف بما مر
بشرط كونه اي عقد البيعة منه بمشهد شهود اي بحضورهم لدفع الانكار اي انكار الانعقاد
ان وقع بان ينكر العاقد وقوعه او ان ينكر الناس تاخر انعقاده ويدعي انه عقد لغيره سرا
عقد لسبق عقده على هذا العقد ولهذا الثاني خاصة صور كصاحبا المقاصد والمواقف الانكار
وشرط المعتزلة خمسة كل منهم اهل للامامة اخذا من جعل عمر رضي الله عنه الامر شورى بين ستة
بايع الخمسة منهم السادس وذكر بعض الحنفية اشتراط مبايعة جماعة دون عدد مخصوص
فلم يكتف بالواحد الاصل العاشر لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للامامة
بان تغلب عليها جاهل بالاحكام او فاسق وكان في صرفه عنها اثارة فتنة لا تطاق حكمنا
بانعقاد امامته بمثل ما قدمنا في الاصل التاسع كيلا نكون بصرفنا اياه واثارة الفتنة التي لا
تطاق كمن يبني قصرا ويهدم مصرا واذا قضينا بنفوذ قضايا اهل البغي في بلادهم فقضاياهم

في بلادهم التي غلبوا عليها لمسيس الحاجة اي حاجتهم الى تنفيذها فكيف لا نقضي بصحة
الامامة مع فقد الشروط عند لزوم الضرر العام بتقدير عدمها اي الامامة بان لا
نحكم بالانعقاد فيبقى الناس فوضى لا امام لهم ويكون اقضيتهم فاسدة بناء على عدم
صحة تولية القضاء واذا تغلب اخر فاقد للشروط على ذلك المتغلب اولا وقعد مكانه
قهرا انعزل الاول وصار الثاني اماما ويجب طاعة الامام عادلا كان او جائرا اذا لم
يخالف الشرع لحديث مسلم من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية وحديث
الصحيحين من كره من اميره شيئا فليصبر فانه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة
جاهلية وحديث مسلم من ولي عليه وال فرآه ياتي شيئا من معصية الله فليكره ما ياتي من
معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعة واما اذا خالف الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الله
عز وجل كما ورد به الحديث في الصحيحين بلفظ لا طاعة في معصية انما الطاعة في المعروف وفي
البخاري والسنن الاربعة بلفظ السمع والطاعة على المرء المسلم فيما احب وكره ما لم يؤمر
بمعصية فاذا امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة هذا تمام الاركان الاربعة الحاوية للاصول
الاربعين والله سبحانه ولي التوفيق

الخاتمة

في بحث الايمان والنظر فيه في مواضع
ثلاثة في مفهومه وفي متعلقه وفي حكمه اما النظر الاول ففي مفهوم الايمان لغة وشرعا
اما مفهومه لغة فهو التصديق مطلقا كما سيذكره المصنف فيما بعد وهو افعال للتعدية
او الصيرورة فعلى الاول كان المصدق جعل الغير امنا من تكذيبه وعلى الثاني كان
المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا وباعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف
يعدى بالباء كما في قوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه وباعتبار تضمنه معنى الاذعان
والقبول يعدى باللام ومنه فامن له لوط والحكم الواحد يقع تعلقه بمتعلقات متعددة
باعتبارات مختلفة مثل امنت بالله اي بانه واحد متصف بكل كمال منزه عن كل وصف
لا كمال فيه وامنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله صادق فيما اخبر به وامنت
بالملائكة اي بانهم عباد الله المكرمون المعصومون وامنت بكتب الله اي بانها منزلة
من عنده وكل ما تضمنته حق وصدق واما مفهومه شرعا ففيه اقوال حكى المصنف منها
اربعة فالاول انه تصديق خاص بينه بقوله فقيل الايمان هو التصديق بالقلب فقط
اي قبول القلب واذعانه لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بحيث

يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كالوحدانية والنبوة والبعث
والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا
كالايمان بالملائكة والكتب والرسل ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا
كجبرئيل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والانجيل حتى ان من لم يصدق
بواحد معين منها كافر والقول بان مسمى الايمان هذا التصديق فقط هو المختار
عند جمهور الاشاعرة وبه قال الماتريدي وقوله او مع الطاعة هو حكاية للقول
الثاني وهو ان مسمى الايمان تصديق القلب والاقرار باللسان وعمل سائر الجوارح
فماهيته على هذا مركبة من امور ثلاثة اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل
بالاركان فمن اخل بشيء منها فهو كافر وهذا هو قول الخوارج ولذا كفروا بالذنب
فقالوا ان مرتكبه مطلقا كافر لانتفاء جزء الماهية والذنوب عندهم كبائر كلها وتعليلهم
بانتفاء الماهية مبني على انه لا واسطة بين الايمان والكفر اما على ما ذهب اليه المعتزلة
من اثبات الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء الاسلام ثبوت الكفر وان وافقوا الخوارج
في اعتبار الاعمال فانهم خالفوهم من وجهين احدهما ان المعتزلة يقسمون الذنوب الى
كبائر وصغائر وارتكاب الكبيرة عندهم فسق والفاسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر
بل منزلة بين المنزلتين والثاني ان الطاعات عند الخوارج جزء فرضا كانت او نفلا وعند
المعتزلة الطاعات شرط لصحة الايمان كما سيأتي ثم اختلفوا فقال العلاف وعبد الجبار
الشرط الطاعات فرضا كانت او نفلا والجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الشرط هو الطاعات
المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقوله او باللسان عطف على قوله بالقلب
وهو حكاية للقول الثالث وهو ان الايمان التصديق باللسان فقط اي الاقرار بحقية
ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم بان يأتي بكلمتي الشهادة وهذا هو قول الكرامية قالوا فان
طابق تصديق اللسان تصديق القلب فهو مؤمن ناج والا اي وان لم يطابقه فهو مؤمن
مخلد في النار فليس للكرامية كبير خلاف في المعنى وقوله او بالقلب واللسان حكاية
للقول الرابع وهو ان الايمان تصديق بالقلب واللسان معا ويعبر عنه بانه تصديق بالجنان
واقرار باللسان وهو منقول عن ابي حنيفة رحمه الله ومشهور عن اصحابه وعن بعض المحققين
من الاشاعرة قالوا لما كان الايمان لغة هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يعني اذعانه

وقوله

وقبوله لما انكشف له يكون باللسان بان يقر بالوحدانية وحقية الرسالة واذا كان
مفهوم الايمان مركبا من التصديقين فيكون كل منهما اعني التصديق القلبي والتصديق
اللساني ركنا في الباب اي في مفهوم الايمان فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز عن
النطق باللسان فان الايمان يثبت بتصديق القلب فقط فحينئذ فالتصديق ركن
لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله وذلك في حق العاجز عن النطق والمكره
ركنا اي وكما هو منقول عن ابي حنيفة ومشهور عنه ذكر الاحتياط والباعث عليه تحديد
ان يقال ان جعل الاقرار بالشهادتين ركنا من الايمان هو الاحتياط بالنسبة الى
جعله شرطا خارجا عن حقيقة الايمان والنصوص دالة عليه اي على كونه ركنا وذكروا
اي ذكر هؤلاء القائلون بكون الاقرار ركنا من النصوص ما تعلقت به الكرامية للقول
السابق ذكره من نحو قوله عليه الصلاة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله فمن قال لا اله الا الله فقد عصم مني نفسه وماله الا بحقه وحسابه على الله
اخرجه الشيخان وفي رواية لهما حتى يشهدوا ان لا اله الا الله ويؤمنوا بي وبما جئت
به فاذا فعلوا ذلك عصموا الحديث وفي رواية لابي داود والترمذي امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها
وحسابهم على الله الا ان ابا داود قال منعوا بدل عصموا ومن نحو قوله تعالى من كفر
بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الآية جعل المتكلم كافرا مع ان
قلبه مطمئن بالايمان ولكن عفي عنه للاكراه واذا كان كافرا باعتبار اللسان حيث
نطق بالكفر يكون مؤمنا باعتباره اي اللسان ايضا لاتحاد مورد الايمان والكفر
اي محل ورودهما اذ لا قائل بتغاير موردهما وصرح في الآية السابق ذكرها
باثبات الايمان للقلب وباثبات الكفر ايضا له بقوله في اثبات الايمان وقلبه مطمئن
بالايمان وبقوله في اثبات الكفر ولكن من شرح بالكفر صدرا فان الصدر محل
القلب والمعنى لعله هو المراد منه ولهذا اثبات كل من الايمان والكفر للقلب
محل اتفاق بين الفريقين الاشاعرة والحنفية فوجب كون الايمان بهما اي بالقلب
واللسان لما مر من الدلالة على كون كل منهما مورده وهو الاحتياط كما سبق بيانه
ويجاب من طرف جمهور الاشاعرة عن الحديث بان معناه ان قول لا اله الا الله شرط

لاجل الاحكام الاسلام حيث رتب فيه على القول الكف عن الدم والمال لا الى
في الآخرة الذي هو محل النزاع وعن الاول ما نبه الدعلى انه لا اثر للسان في النجاه
في الآخرة كما يشهد له قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث
وصفهم باقبح انواع الكفر مع تصديقهم باللسان على ان من محققي الحنفية من وافق
الاشاعرة كما نبه عليه المصنف بقوله الا ان صاحب العمدة وهو كما مر ابو البركات عبد
الله بن محمد بن محمود النسفي منهم اي من الحنفية الايمان هو التصديق فمن صدق
الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به عن الله فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار
شرط اجراء الاحكام هو اي قول صاحب العمدة بعينه القول المختار عند الاشاعرة
يتبع فيه العمدة ابا منصور الماتريدي والمراد بالاحكام في قولهم اجراء الاحكام هي احكام
الدنيا من الصلاة خلفه والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين ونحو ذلك كعصمة الدم
والمال ونكاح المسلمة ونحوها قال في شرح المقاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض
اي لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار للامام وغيره من اهل
الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره
واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على انه يلزم المصدق ان يعتقد انه متى طولب به اتى به فان
طولب به فلم يقر فهو كفر عناد ولهذا قالوا ان ترك العناد شرط وفسروه به اي
فسروا ترك العناد بان يعتقد انه متى طولب بالاقرار اتى به هذا كلام تفصيلي في ضم
الاقرار الى التصديق ركنا او شرطا واما ضم غيره مما هو شرط جزما فقد نبه عليه بقوله
وما جعله فقد ضم الى التصديق بالقلب على القول بانه مسمى الايمان او الى التصديق
بهما اي بالقلب واللسان في مفهوم الايمان واثبات امور برفع قوله ضم بانه نائب
الفاعل ضم الاخلال بها اي بتلك الامور اخلال بالايمان اتفاقا كترك السجود للصنم
وكقتل نبي كذا في نسخ المتن وهو سهو والاولى حذف الكاف بان يقال وقتل
نبي عطفا على السجود اي وكترك قتل نبي او الاستخفاف به او الاستخفاف بالمصحف
والكعبة ولو عطف الجميع بالواو واعاد الباء في الكعبة لكون المعنى وترك الاستخفاف به
وترك الاستخفاف بالمصحف وترك الاستخفاف بالكعبة فيشعر باستقلال ترك
الاستخفاف بكل منها بالحكم لكان اولى وكذا اي وكما مر من ان ارتكاب احد الامور

يخل بالايمان ومن تلبس به كافر بمخالفة ما اجمع عليه من امور الدين بعد العلم بانه مجمع عليه
وانكاره اي انكار ما اجمع عليه بعد العلم به اي بانه مجمع عليه فقوله بعد العلم به
متعلق بكل من المخالفة والانكار وقيد الامام النووي انكار المجمع عليه بما اذا
كان فيه نص ويشترك في معرفته الخاص والعام لا كانكار ان لبنت الابن
السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فانه مجمع عليه وفيه نص لكنه مما
يخفى على العوام قال الامام ابو القاسم الاسفرايني بعد ذكرها اي ذكر الاخلالات
السابق ذكرها اذا وجد ذلك الاخلال دلنا على ان التصديق الذي هو الايمان
مفقود من قلبه الى ان قال يعني الامام ابا القاسم المشار اليه لاستحالة ان يقضي
السمع بكفر من معه الايمان لانه جمع للضدين ولا يخفى على متامل ان بعض هذه
الامور التي تعد هاكفرا قد تثبت اي توجد وتتحقق وصاحبها مصدق بالقلب وانما
يصدر عنه لغلبة الهوى فتعريف الايمان بتصديق القلب فقط غير مانع لصدق
التعريف مع انتفاء الايمان والمقطوع به في تحقيق معنى الايمان امور الاول ان الايمان
وضع اي موضوع الهي من عقائد واعمال امر الله سبحانه به عباده اي امرهم
بالتلبس به اعتقادا وعملا ورتب على فعله اي التلبس به لازما لا يتخلف عنه وذلك
اللازم هو ما شاء سبحانه من خير بلا انقضاء وهو سعادة الابد ورتب سبحانه على
تركه اي ترك التلبس بذلك الموضوع ضده وهو ما شاء من شر بلا انقضاء وهذا
الضد هو شقاء الابد لازم الكفر شرعا والامر الثاني ان التصديق بما اخبر
به النبي صلى الله عليه وسلم من انفراد الله تعالى بالالوهية وغيره مما اخبر به كالحشر
والجزاء والجنة والنار اذا كان ذلك التصديق على سبيل القطع فهو بعض من مفهومه
اي من مفهوم الايمان بقوله من مفهومه خبر ان في عبارته والامر الثالث انه قد اعتبر
في ترتب لازم الفعل اي التلبس بذلك الموضوع الذي امر به العباد يعني الايمان وجود
امور وعدمها اي عدم تلك الامور مترتب ضده ومترتب بصيغة اسم المفعول
والمعنى انه يترتب الضد الذي هو شر بلا انقضاء على عدم تلك الامور وتلك الامور
التي اعتبر وجودها لترتب ذلك اللازم ويترتب على عدمها ضده كتعظيم الله تعالى وتعظيم
انبيائه وكتبه وبيته المحرم وترك عطف على تعظيم اي وكترك السجود للصنم ونحوه اي كترك السجود

للصنم من الافعال المكفرة والانقياد عطف ايضا على تعظيم اى وكالانقياد وهو
الاستسلام الى قبول اوامره ونواهيه سبحانه وتعالى الذى هو اى ذلك الاستسلام
معنى الاسلام وقد اتفق اهل الحق وهم فريقا الاشاعرة والحنفية على تلازم الايمان
والاسلام بمعنى انه لا ايمان يعتبر بلا اسلام وعكسه اى لا اسلام يعتبر بدون ايمان
ولا ينفك احدهما عن الاخر فيمكن اعتبار هذه الامور اى التصديق والاقرار وعدم
الاخلال بما ذكر اجزاء المفهوم الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم الذى هو ما اشار تعالى
من خيرلا انتفاء عند انتفائها لانتفاء الايمان بانتفاء جزئه وان وجد جزؤه الذى هو
التصديق وغايته ما فيه انه نقل عن مفهومه اللغوى الذي هو مجرد التصديق الى مجموع
امور اعتبرت جملتها ووضع بازائها لفظ الايمان هو اي التصديق جزء منها اي
من تلك الامور التى عبر عنها بقوله مجموع ولا باس به اى بالقول بان الايمان نقل الى
مجموع الامور المذكورة وان كان المختار خلافه كما سياتى فانا قاطعون بانه لم يبق على
حاله الاول اذ قد اعتبر الايمان شرعا اى من جهة الشرع وبالاصطلاح المفهوم منه
تصديقا خاصا بعد كونه لغة لمطلق التصديق كما سياتى وهو اى التصديق الخاص
ما يكون تصديقا بامور خاصة كالوحدانية والبعث والجزاء والرسل والملائكة
والكتب وغيرها من ضروريات الدين بالنسبة الى الايمان واعتبر فيه شرعا ايضا
ان يكون بالغا الى حد العلم ان منعنا ايمان المقلد اى منعنا صحته والا اى وان لم
يمنع صحة ايمان المقلد فالجزم اى فالمعتبر حينئذ الجزم فى الايمان الجزم الذى لا يجوز
معه ثبوت النقيض سواء كان لموجب من حس او عقل او عادة فهو العلم او لا
لموجب كاعتقاد المقلد وهو اى الايمان فى اللغة اعم من ذلك لانه التصديق القلبى
مطلقا نحو وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق وقوله ويمكن اعتبارها
مقابل القول فيما سبق فيمكن اعتبار هذه معطوفا عطف جملة على جملة اى ويمكن اعتبار
الامور المضمومة الى التصديق المعتبرة معه اجزاء للايمان على هذا القول شروطا لاعتبار
اى الايمان شرعا وهو القول المقابل له فينتفى ايضا لانتفائها الايمان مع وجود التصديق
بمحليه القلب واللسان اذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يمكن اعتبارها شرعا شروطا
لثبوت اللازم الشرعى فقط اى دون ملزومه وهو الايمان فينتفى اى فيتفرع على اعتبارها

شروطا للازم دون الملزوم انتفاء ذلك اللازم عند انتفائها مع قيام الايمان الملزوم لان الغرض
ان عند انتفائها اى انتفاء تلك الامور يستلزم ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر على ما
ذكرناه فيما سبق فيثبت ملزومه وهو الكفر اذ الملزومان اذا تضادا ولم يكن بينهما
واسطة يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت لازمه ومن انتفاء كل منهما ثبوت ضد المستلزم
لثبوت ذلك الضد واعلم ان الاستدلال الذى به يكتسب التصديق العلمى ليس
شرطا لصحة الايمان على المذهب المختار الذى عليه الفقهاء وكثير من العلماء حتى صححوا ايمان
المقلد ومنعه كثير وهم المعتزلة كما فى العمدة والبداية وغيرهما ونقل المنع عن الشيخ ابى
الحسن الاشعرى فقال الاستاذ ابو القاسم القشيرى انه افتراء عليه وقد اشار المص
الى تحرير محل النزاع بقوله وقل ان يرى مقلد فى الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام فى
الاسواق محشو بالاستدلال بالحوادث اى بحدوثها عليه اى على وجوده تعالى وعلى
صفاته من العلم والارادة والقدرة وغيرها والتقليد مثلا العوام يسمع الناس يقولون
ان للخلق ربا خلقهم وخلق كل شئ ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له فيجزم
بذلك لجزمه بصحة ادراك هؤلاء تحسينا لظنه بهم وتكثيرا للموحد اى بعظم لشانهم
عن الخطأ لكثرتهم وتوافقهم على ذلك مع رصانة عقولهم فاذا حصل عنده ذلك جزم لا يجوز
معه كون الواقع النقيض اى نقيض ما اخبروا به فقد قام المكلف الذى حصل له ذلك
الجزم بالواجب من الايمان من بيانيه اى الذى هو الايمان اذ لم يبق بعد حصول الجزم المذكور
سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فاذا حصل المكلف ما
هو المقصود منه اى من الاستدلال فقد قام بالواجب ومقتضى هذا التعليل ان لا
يكون عاصيا بعدم الاستدلال اى بتركه لان وجوبه اى الاستدلال انما كان ليحصل ذلك
الجزم فاذا حصل سقط هو اى وجوب الاستدلال الذى هو وسيلة اذ لا معنى لتحصيل
المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها غير ان بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه بترك
الاستدلال فان صح ما نقله هذا البعض من الاجماع فبسبب اى فعصيانه بسبب ان
التقليد عرضة اى معرض لعروض التردد للمقلد بعد جزمه وذلك بعروض اى بسبب
عروض شبهة له بخلاف الاستدلال المحصل للجزم فان فيه اى فى الاستدلال حفظا اي
حفظ الجزم عن عروض التردد بعده وقوله ولان عطف على التعليل السابق بقوله اذ لم يبق

وهو تعليل ثان لعدم المقلد بالواجب من الايمان وهو ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا
يقبلون ايمان عوام الامصار التي فتحوها من العجم بيان لقوله عوام حال كون ايمانهم صادرا
تحت السيف ولات حين استدلال اولو اوقف بعضهم بعضا بان يسلم زعيم منهم مثلا
فتوافقه غيره وكون حملهم اياهم اي حمل الصحابة عوام الامصار او حمل البعض السابق
بالايمان البعض الموافق له على الاستدلال بعيد في بعض الاحوال التي اذا انقلبت
يكاد يجزم العقل بعدم العقل الاستدلال معها ثم بعد هذا الخلاف في ماهية الايمان
اختلفوا في التصديق التام بالقلب الذي جزء مفهوم الايمان على قول او تمامه اي تمام
مفهومه على قول اخر كما سبق اهو اي التصديق من باب العلوم والمعارف او هو من باب
الكلام النفسي فقيل بالاول وهو انه من باب العلوم والمعارف ودفع بالقطع بكفر كثير من
اهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته عليه الصلاة والسلام وحقيقة ما جاء به كما اخبر عنهم تعالى
بقوله الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم
يعلمون في اي كثيرة كقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وقوله تعالى يا اهل الكتاب لم تكفرون
بايات الله وانتم تشهدون يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم
تعلمون وقوله وبان عطف على قوله بالقطع اي ودفع ايضا بان الايمان مكلف به والتكليف
انما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم مما يحصل بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى
النبوة واظهر المعجزة بان شاهد كلا من الدعوى وظهور المعجزة فلزم نفسه عند ذلك
اي عند وقوع مشاهدته العلم بصدقه ونفسه مفعول مقدم للزم والفاعل العلم وذهب
امام الحرمين وغيره الى انه من قبيل الكلام النفسي وعبارته في الارشاد ثم التصديق على
التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الا مع العلم فانا اوضحنا ان كلام النفس يثبت على حسب
الاعتقاد انتهى قال صاحب العقيدة اختلف جواب الشيخ ابي الحسن الاشعري في معنى التصديق
الذي هو تمام حقيقة الايمان عنده فقال مرة هو المعرفة بوجوده تعالى والاهيته وقدمه وقال
مرة التصديق قول في النفس غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وهذا الثاني قد ارتضاه القاضي
ابو بكر الباقلاني فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقوال اجدر منه
بالعلوم والمعارف ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان انتهى وظاهر عبارة الشيخ ابي الحسن
المنقول عنه اتفاقا انه اي التصديق كلام للنفس مشروطا بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه

لان

لان الاستسلام الباطن انما يحصل بعد حصول المعرفة اعني ادراك مطابقة دعوى النبي
للواقع اي تجليها للقلب وانكشافها وتحمل انه اي التصديق هو المجموع المركب من المعرفة
ومن ذلك الكلام النفسي فيكون كل منهما ركنا من الايمان فلابد في تحقق الايمان على كلا الاحتمالين
في عبارة الشيخ ابي الحسن من المعرفة اعني ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن امر اخر
هو الاستسلام الباطن والانقياد لقبول الاوامر والنواهي المستلزم ذلك الاستسلام
والانقياد للاجلال اي لاجلال الاله تعالى وعدم الاستخفاف باوامره ونواهيه وهذا
الاستسلام الباطن وبه عبر الحجة في كلامه على الايمان والاسلام هو المراد بكلام النفس
وانما قلنا انه لابد مع المعرفة من الامر الاخر وهو الاستسلام الباطن لما ذكرنا فيما مر
من ثبوت مجامعة تلك المعرفة اي الاتصاف بها مع قيام الكفر بمن اتصف بها كما مر بيانه
ومن ثبوت مجرد المعرفة بلا كسب ولا اختيار فيه ولا قصد اليه كما مر بمثل من وقعت
مشاهدته على من ادعى النبوة واظهر المعجزة ومع هذا اي مع كونه ثبت بلا كسب واختيار فيه
ولا قصد اليه يتعلق ظاهر التكليف به نحو قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله والمراد التسبب
بفعل اسبابه من القصد الى النظر في امارات القدرة الدالة على الوجود والوحدانية وتوجيه
الحواس اليها وترتيب المقدمات الماخوذة من ذلك على الوجه المودي الى المقصود حتى لو
وقع العلم للانسان دفعيا من غير ترتيب مقدمات احتاج من وقع له ذلك الى تحصيله اي
ذلك العلم مرة اخرى كسبا على ما هو ظاهر كلام بعضهم كالمولى سعد الدين في شرح المقاصد
فانه قال ان حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب اي مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء
الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه
الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمامور به يجب ان يكون من القسم الاول ثم قال لا يفهم من نسبة
الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا
من غير ان يتصور هناك فعل وتاثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب
والاختيار ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها وغاية الامر ان يشترط فيما يعتبر في الايمان
ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو شان المامور به انتهى وظاهره كما قال المولف عدم
الاكتفاء بحصوله دون كسب وفيه كما قال المولف نظر لان حصول الاستسلام والانقياد
بعد حصول العلم الدفعي حصول للمقصود مغن عن استحصاله بتعاطي الوسيلة الموصلة اليه

فلا وجه لعدم الاكتفا بالعلم الدفعي بل الوجه انه اذا حصل كذلك اى دفعيا كفى ضم ذلك الامر
الاخر من الانقياد الباطن اليه وذلك التكليف الكاين لتعاطي اسباب العلم انما هو لمن لم يحصل
له العلم فاذا حصل هو اى العلم سقط وجوبه لاجله اى لاجل حصوله لانه لا معنى لتعاطي
وسيله لاجل مقصود وهو حاصل بدونها ثم هذا كلام في مفهوم الاسلام جعل بعض
اهل العلم الاستسلام والانقياد الباطن الذى هو معنى الاسلام لغة داخلا في معنى التصديق
وعليه فمفهوم الاسلام جز من مفهوم الايمان واطلق بعضهم اى بعض اهل العلم اسم المرادف
على الايمان والاسلام وكانه يعني صاحب التبصره فانه قال الايمان من قبيل الاسما المترادفه
فكل مومن مسلم وكل مسلم مومن ثم فسر صاحب التبصره كلامه بما يدل على تلازم مفهوميهما
لا اتحادهما وهو عين ما اختاره المص بقوله والاظهر انهما اى الايمان والاسلام متلازما المفهوم
فلا يكون ايمان في الخارج معتبرا شرعا بلا اسلام ولا اسلام معتبرا شرعا بلا ايمان والاظهر
ان التصديق قول للنفس ناشي عن المعرفة تابع لها كذا في بعض النسخ بلفظ عن وفي بعضها
غير المعرفة وهو الملايم لتعليله بعد بقوله لان المفهوم منه اى من التصديق لغة هو نسبة
الصدق باللسان او القلب الى القايل وهو فعل لساني او نفساني والمعرفة ليست فعلا
انما هي من قبيل الكيف المقابل لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذى هو الاستسلام
ومن المعرفة عن مفهوم التصديق لغة مع ثبوت اعتبارها شرعا في الايمان وثبوت اعتبارها
شرعا اما على انهما جزان لمفهومه شرعا او على انهما شرطان لاعتباره لاجرا احكامه شرعا اى فلا
يعتبر شرعا بدونهما وهذا الثاني هو الاوجه اذ في الاول وهو كونهما جزان لمفهومه يلزم
النقل اى نقل الايمان من المعنى اللغوى الى معنى اخر شرعي وهو اى النقل بلا موجب اى بلا
دليل يقتضي وهو عدم متنف لانه خلاف الاصل ولا مصار اليه الا بدليل ولا دليل بل قد
كثر في الكتاب والسنة طلبه من العرب واجاب من اجاب اليه دون استفسار عن معناه
وان وقع استفسار من بعضهم فانما هو عن متعلق الايمان بدليل قوله صلى الله عليه وسلم
في جواب سوال جبريل عن الايمان ان تومن بالله وملايكته وكتبه ورسله الى اخره
حيث فسر المتعلقات ولم يفسر لفظ الايمان بل اعاده بقوله ان تومن لانه كان معروفا
عندهم نعم لا نزاع في انه لغة لمطلق التصديق وشرعا تصديق بامور خاصة فهو تصديق مع
تلك الامور الخاصة بالمعنى اللغوى وعدم تحقق الايمان بدونهما اى بدون المعرفة والاستسلا

في الايمان م

دلس

٤

ليس يستلزم جزئيتهما للمفهوم اى مفهوم الايمان شرعا لجواز الشرطية الشرعية
اى لجواز ان يكونا شرطين للايمان شرعا وحقيقته التصديق بالامور الخاصة
بالمعنى اللغوى وتلك الامور هي ما علم مجي محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة كما مر
واذا بالتنوين عوضا عن الشرط المحذوف اى اذا تقرر ان كلا من الانقياد والمعرفة
خارج عن مفهوم التصديق لغة وان عدم تحقق الايمان بدونهما لا يستلزم جزئيتهما
لمفهوم الايمان ظهر ثبوت التصديق لغة بدونهما فيجتمع الكفر الذى هو ضد
الايمان اى مع الحكم بكفر من قام به ذلك التصديق كما مر التنبيه عليه لانا نجد مانعا
في العقل يمنع من ان يقول جبار عنيد لنبي كريم صدق بلسانه مطابقا لهذا
القول لاعتقاد جنانه ثم يقتله لغلبة هوى اى هو نفس لذلك القايل بل قد وقع
ذلك الفعل كثيرا على ما نظهر اى على ما نعلمه من تتبع القصص فان بعضها اى بعض القصص
يفيد قتل بعضهم اى الانبيا مع العلم اى علم القاتلين بنبوتهم لظهور المعجزات لهم كما وقع
في يحيى وزكريا عليهما الصلاة والسلم وبعضها اى القصص يفيد قصد قتل بعضهم مع
ذلك اى الاعتراف بنبوة ذلك البعض عن ان الله سبحانه سلم ذلك المقصود بالقتل
كما قصده عوج بن عنق والجبار الذى اغراه بالسيد موسى مع اعترافه بنبوة
السيد موسى عليه الصلاة والسلم على ما يفيده القصص المسطورة في قصص الانبيا
وبعض التفاسير فلا يكون وجود كونهذا الفعل دالا على انتفا التصديق من القلب
كما ظنه الاستاذ ابو القاسم الاسفرايني على ما قدمناه عنه وعبر عنه هناك بالامام بل
يدل صدور الفعل المذكور كقتل النبي ممن قام به التصديق على عدم اعتباره اى التصديق
منجيا له شرعا من عذاب الكفر المخلد والايمان كما مر انه المقطوع به وضع الهي له اي
لله سبحانه وتعالى ان يعتبر في تحقق لازمه الذي قدمناه ما شا من الامور مع التصديق
وتقدم انه يكفر من استخف بنبي او بالمصحف او بالكعبة وهو مقتض لاعتبار
تعظيم كل منها لان الله جعله في رتبة عليا من التعظيم عن الحنفية اعتبروا من التعظيم
المنافي للاستخفاف بما عظمه الله تعالى ما لم يعتبره غيرهم ولاعتبار التعظيم المنافي
للاستخفاف المذكور كفر الحنفية اى حكموا بالكفر بالفاظ كثيرة وافعال تصدر من المتهتكين
الذين يجترون على هتك حرمات دينية لدلالتها اى لدلالة تلك الالفاظ والافعال على الاستخفاف

بيطلع م

بالدين كالصلاة بلا وضوء عمدا بل قد حكموا بالكفر بالمواظبة على ترك سنة استخفافا بها
بسبب انها انما فعلها النبي زيادة او استقباحها بالجر عطفا على المواظبة اي بل
قد كفر الحنفية من استقبح سنة لمن استقبح من انسان اخر جعل بعض العمامة تحت
حلقه او استقبح منه احفاء شاربه فان قلت قد فسر الاسلام بالاستسلام والانقياد
وهو خلاف ما فسره به الشرع فقد صرح نبينا عليه الصلاة والسلام في جواب جبريل عن
السؤال عن الاسلام بانه الاعمال حيث قال ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة الى اخره وهو وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت
اليه سبيلا فانه جعل اقامة الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان والحج من الاسلام
قلت لا شك في انه اي الاسلام يطلق على ذلك اي ما ذكر من الاعمال شرعا كما يطلق على
ما ذكرنا من الاستسلام والانقياد لغة وشرعا وما نسبناه له اي للاسلام من ملازمته
مع الايمان كما تقدم انه الاظهر وفي التعبير بمع المفاعلة انتقاد والاولى ان يقول من
ملازمته للايمان او الاتحاد به اي عند من اطلق انهما مترادفان هو اي الملازمة والاتحاد
بما اي بالمعنى الذي ذكرنا وهو الاستسلام والانقياد واما بالمفهوم المذكور في قوله الزكاة ح
عليه الصلاة والسلام وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وهو الاعمال فلا تلازم الاسلام بهذا المعنى
الايمان بل ينفك عنه الايمان اذ قد يوجد التصديق مع الاستسلام الباطن دون الاعمال
وينفرد عنها اما هو اي الاسلام بمعنى الاعمال الشرعية فلا ينفك عن الايمان لاشتراط
الايمان لصحة الاعمال فلا ينفك هي عنه بل العكس اذ لا يشترط الاعمال لصحة الايمان خلافا
للمعتزلة ولما الخوارج فهي عندهم جزء المفهوم اي مفهوم الايمان على ما قدمناه عنهم اول
الخاتمة النظر الثاني متعلقه اما ان تكون في الكلام حذف اي النظر الثاني صح
في بيان متعلق الايمان حذف المضاف الاول مع حرف الجر واقيم المضاف اليه وهو متعلق
مقامه او يكون النظر بمعنى المنظور فيه فيكون المعنى المنظور فيه الثاني متعلق
الايمان بمعنى التصديق متعلق الايمان اي ما يجب الايمان به هو ما جاء به محمد رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن الله عز وجل فيجب التصديق بكل ما جاء به عن الله تعالى
من اعتقادي اي امر المقصود منه اعتقاده ومن عملي اي امر المقصود منه العمل
واعني بالتصديق بالثاني اعتقاد حقيته العملي اي اعتقاد انه حق وصدق كما اخبر به صلى

الله عليه وسلم وتفاصيل هذين بمعنى الاعتقادي والعملي شي كثير جدا اذ حاصل
ما في الكتب الكلامية ودواوين السنة هو تفاصيلهما لان المقصود مما تضمنته الكتب
الكلامية الاعتقادات ومما وردت به السنة الاعتقاد او العمل فيكتفى بالاجمال فهو
ان يقر بان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله اقرارا صادرا عن مطابقة جنانه واستسلا
للسانه والجنان القلب كما في الصحاح واما التفاصيل فما وقع منها في الملاحظة اي ملاحظة
المكلف بعين بصيرته بان جذبه اي المكلف جاذب الى التعقل اي تعقل ذلك الامر التفصيلي
وجب اعطاؤه اي اعطاء ذلك الامر التفصيلي حكمه المتعلق به خاصة من وجوب الايمان
يجب الايمان به تفصيلا فان كان ذلك الامر التفصيلي مما ينفي جحده الاستسلام او يوجب
التكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم فمنه فجحده المكلف كفر اي حكم بانه كافر والا اي وان
لم ينف جحده الاستسلام ولا اوجب التكذيب فسق جاحده وضلل اي حكم بانه فاسق
ضال فالاول اي فالذي ينفي الاستسلام هو كل ما قدمناه عن الحنفية من الالفاظ والافعال
الدالة على الاستخفاف وما ذكرناه قبله من قتل نبي اذ الاستخفاف اظهر فيه اي في قتل
النبي يعني ان قتله اظهر في الاستخفاف بالدين من الالفاظ والافعال الصادرة من
المتهتكين كامرين استقباح احفاء الشارب والمواظبة على ترك السنة استخفافا بها وما
اي والذي يوجب التكذيب هو جحد كل ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ادعاؤه ضرورة
اي بحيث صار العلم بكونه ادعاه ضروريا كالبعث والجزاء والصلوات الخمس ويختلف
حال الشاهد للحضرة النبوية وحال غيره ممن لم يشهدها في بعض المنقولات
دون بعض فما كان ثبوته ضرورة عن نقل اشتهر وتواتر فاستوى في معرفته الخاص
والعام استويا اي الشاهد وغيره فيه اي في وجوب الايمان به كالايمان برسالة محمد صلى
الله عليه وسلم وما جاء به من وجود الله اي وجوب ذاته المقدسة سبحانه وانفراده تعالى باستحقاق وجوده
العبودية على العالمين اذ هو مالكهم حقيقة لانه الذي اوجدهم من العدم وهذا الانفراد هو
معنى نفي الشريك في استحقاق العبودية وهو معنى التفرد بالالوهية وما يلزمه اي ما
يلزم التفرد بالالوهية من الانفراد اي انفراده تعالى بالقدم وما عنده وكذا اي وما
يعلم عنه الانفراد بالقدم من الانفراد اي انفراده تعالى بالخلق اي ايجاد الممكنات لانه الدليل
على وجوب الوجود والانفراد بالقدم وما يلزم الانفراد بالخلق من كونه تعالى حيا عليما قديرا

موبدا على ما مر في الركن الثاني من ان ثبوت اسناد جميع الحوادث اليه تعالى مع مشاهدة
كمال الاحسان في خلقها وترتيبها يستلزم قدرته تعالى وعلمه بما يفعله والعلم والقدرة
بلا حياة محال وان تخصيصه بعض الممكنات دون بعض اخر منها بوقته الذي اوجده
فيه دون ما قبله وما بعده ليس الا لمعنى هو الاراده وما جا صلى الله عليه وسلم به من
ان القران كلام الله وما تضمنه القران من الايمان بانه تعالى متكلم سميع مرسل لرسل
قصهم علينا ولم يقصصهم علينا منزل الكتب على من انزلها عليه من الرسل في الواح
او على لسان الملك وله عباد مكرمون وهم الملائكة جمع ملأك على الاصل كشمايل ٢
وشمال وهو مقلوب مالك بتقديم الهمزة من الالوكة وهي الرسالة اي موضع الالوكة عليه
في الاجسام النورانية المبراة من الكدورات الجسمانية القادرة على التشكل بالاشكال
المختلفة وانه اي ومن الايمان بانه تعالى فرض الصلاه والصوم صوم رمضان وفرض
باقي الاركان اي اركان الاسلام من الزكاة والحج وانه تعالى يحيي الموتى وان الساعة اتية
لا ريب فيها وانه تعالى حرم الزنا والخمور والقمار وهو الميسر ونحو ذلك مما جاء في هذا
ما تضمنه القران او تواتر من امور الدين فكل ذلك لا يختلف فيه حال الشاهد لحضرة
النبوة وحال غيره ممن لم يشهدها وما مستندا اي الذي لم يجي هذا المجي اي مجي ما
تضمنه القران او تواتر من امور الدين فان لم يتواتر بل نقل احادا وخبره المبتدا قوله
اختلفا فيه اي اختلف فيه الشاهد لحضرة النبوة وغيره فيكفر الشاهد لحضرة النبوة
بجحده لثبوت التكذيب منه اذ هو قد علم ضرورة مجي النبي صلى الله عليه وسلم به بسماعه
منه وان تعليمه من بعده وانما حكم بكفر الشاهد بما ذكر ما لم يدع صارفا عن حمل ما صدر منه
على التكذيب من نسخ ونحوه بان للصارف دون الغايب الذي لم ينقل اليه الا احادا فلا
يكفر به حتى يكفر الشاهد لحضرة النبوة بالبنا للمفعول اي يحكم بكفره بانكاره سوال
الملكين بعد الموت وانكاره اجابة صدقة الفطر لسماعه كلا منهما من النبي صلى الله عليه وسلم
ويفسق بالبنا للمفعول الغايب به اي بانكاره كلا منهما ويضلل بالبنا للمفعول اي يحكم
بانه ضال عن طريق السنة وقيل بالتكفير اي بتكفير الغايب عن حضرة النبوة في انكار
السوال ايضا لتواتره معنى كما ذكرنا اول هذا التوضيح والمتجه تكفير من انكره بعد تواتره
عنده لا الحكم بتكفيره مطلقا وقوله لانه تعليل لعدم تكفير الغايب بجحد السوال واجابة

لم

منكره

ص

٦٨

صدقة الفطرة وهو ان الغايب لما لم يسمعه من فيه اي من فم النبي صلى الله عليه وسلم
لم يكن ثبوته من النبي قطعا اي على وجه القطع فلم يكن انكاره تكذيبا له بل كان
تكذيبا للرواة او تغليطا لهم من غير موجب وهو اي تكذيب رواة الاحاديث الصحيحة
الموثوق بعدالتهم وضبطهم لما يروونه وتغليطهم من غير موجب فسق وضلالة لا كفر
اللهم الا ان يكون استخفافا اذ كان اي لكونه اتيانا لما النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينزل
في القران صريحا فيكفر لاستخفافه بجناب النبي صلى الله عليه وسلم واما ما ثبت قطعا ولم
يبلغ حد الضرورة اي لم يصل الى ان يعلم من الدين ضرورة كاستحقاق بنت الابن
السدس مع البنت الصلبية باجماع المسلمين فظاهر كلام الحنفية الاكفار بجحده فانهم
لم يشترطوا في الاكفار سوى القطع في الثبوت اي ثبوت ذلك الامر الذي تعلق
به الانكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة ويجب حمله اي حمل الاكفار الذي هو ظاهر
كلامهم على ما اذا علم المنكر ثبوته قطعا لا على ما يعم علم المنكر ثبوته قطعا وجهله بذلك
لان مناط التكفير وهو التكذيب او الاستخفاف بالدين عند ذلك يكون اي انما
يكون عند العلم بثبوت ذلك الامر قطعا اما اذا لم يعلم ثبوت ذلك الامر الذي
انكره قطعا فلا يكفر اذ لم يتحقق منه تكذيب ولا انكار اللهم الا ان يذكر له اهل العلم
ذلك اي ان ذلك الامر من الدين قطعا فيلج بفتح اللام وبالجيم اي يتمادى فيما هو
فيه عنادا فيحكم في هذه الحالة بكفره لظهور التكذيب وهذا الحمل وقع لامام الحرمين
فانه قال كيف يكفر من خالف الاجماع ونحن لا نكفر من رد اصل الاجماع وانما نبدعه
ونضلله واول اطلاق من اطلق من ايمة الشافعية القول بتكفير جاحد المجمع
عليه على ما اذا صدق المجمعين على ان التحريم ثابت بالشرع ثم حلله قال فانه يكون رادا
للشرع انتهى والمعتمد عند الشافعية عدم اطلاق تكفير منكر المجمع عليه قال النووي
في الروضة ليس تكفير جاحد المجمع عليه على اطلاقه بل من جحد مجمعا عليه فيه نص وهو من
الامور الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كالصلاه وتحريم الخمر ونحوهما
فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه الا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت
الصلب ونحوه فليس بكافر قال ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لا نص فيه ففي الحكم بتكفيره
خلاف انتهى وقال ابن دقيق العيد في شرح العمدة اول كتاب القصاص اطلق بعضهم ان مخالف

ما ذكر من

الاجماع يكفر والحق ان المسائل الاجماعية تارة يصحبها التواتر عن صاحب الشرع كوجود
الجنس وقد لا يصحبها فالاول يكفر جاحده لمخالفة التواتر لا لمخالفة الاجماع قال وقد
وقع في هذا المكان من يدعي الحذق في المعقولات ويميل الى الفلسفة فظن ان
المخالفة في حدوث العالم من قبيل مخالفة الاجماع واخذ من قول من قال انه لا
يكفر مخالف الاجماع انه لا يكفر المخالف في هذه المسئلة وهذا كلام ساقط بمرة لان حدوث
العالم مما اجتمع فيه الاجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشرع فيكفر المخالف بسبب
مخالفة النقل المتواتر لا بسبب مخالفة الاجماع واما التبري من كل دين يخالف دين
الاسلام فانما شرطه بعضهم اي بعض العلما ومنهم جمهور الشافعية في حق من اعتبر وا
ايمانه به لاجرا احكام الاسلام عليه من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين الى
اجرا احكام المسلمين كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمات وغيرها في حق متعلق
بالمصدر وصواجرا اي انما شرطه بعضهم لاجرا احكام المسلمين في حق بعض اهل
الكتاب الذين يوحدون الله تعالى ويقولون ان محمدا عليه الصلاة والسلم انما ارسل
الى المشركين من العرب او غيرهم لا الى اهل الكتاب كالعيسوية من اليهود وهم اتباع
ابي عيسى الاصبهاني اليهودي يقولون انه ارسل الى العرب خاصة دون بني اسرائيل
ولا يكتفي في اسلام من يعتقد ذلك بالايمان بالشهادتين فقط بل لا بد ان ياتي بلفظ
بما يدل على برائته من كل دين يخالف الاسلام بان ياتي بلفظ البراة او بقول محمد رسول الله الى
جميع الخلق واعلم ان اعتقاد العيسوية ونحوهم يتضمن ما يستلزم بطلانه لان اعتقادهم
نبوته صلى الله عليه وسلم يتضمن اعتقاد عصمته من الكذب في اخباره وقد تواتر
اخباره بانه رسول الله الى الناس كافة العرب وغيرهم فاخراج البعض من عموم
رسالته ابطال لما يتضمنه اعتقادهم من عصمته فيكون ابطالا لاعتقادهم وفي
معنى العيسوية بعض من النصارى يقولون انه بعث في اخر الزمان كما صرح به النووي
في كتاب الظهار من الشرح شرح الوسيط هذا وقول المص ان هذا التبري انما شرطه
بعضهم في حق بعض اهل الكتاب يوذن بان الاكتفا في حق غيرهم مطلقا بالشهادتين
محل وفاق وليس كذلك فالمعتمد عند الشافعية ان من كان كفره باعتقاد اباحة امر
علم تحريمه من الدين ضرورة او تحريم امر علم حله من الدين ضرورة لا يصح اسلامه حتى ياتي

بالشهادتين

بالشهادتين ويبرا مما اعتقده وان اليهودي المشبه لا يصح اسلامه حتى يشهد ان
محمدا رسول الله جا بنفي التشبيه وهذا كله بالنسبة لاجرا احكام الاسلام لا بالنسبة
لثبوت الايمان له واتصافه به فيما بينه وبين الله تعالى فانه لو اعتقد عموم الرسالة
وتشهد اي اتى بالشهادتين فقط كان مومنا عند الله اذ يلزم اعتقاده ذلك
التبري بالدفع على الفاعلية واعتقاده مفعول مقدم ووجه اللزوم ان اعتقاد
عموم الرسالة مع اعتقاد التوحيد بالالوهية يستلزم اعتقاد انتفا كل ما ينافي
ذلك وهو معنى التبري المذكور هنا ولم يشرطه بعضهم اي بعض العلما ومنهم بعض
الشافعية فلم يشترطوه في حق هذا ايضا كما لا يشترط في حق غيره كالنووي والرافعي
اذ يكتفي من كل منهما بالشهادتين لانه عليه الصلاة والسلم كان يكتفي بالتشهد منهم
اي من اهل الكتاب مطلقا وقد نقل اسلام عبد الله بن سلام في صحيح البخاري
وليس فيه اي في اسلامه المنقول في البخاري زيادة على التشهد اي الايمان
بالشهادتين ونقل ايضا غيره ذلك اي غير اسلام عبد الله بن سلام من وقايع
كثيرة في هذا المعنى ما يكاد انكاره ان يكون انكارا للضروري ويجاب عن هذا
بان كل من كان بحضرته صلى الله عليه وسلم من كتابي او مشرك فقد سمع منه
ادعا عموم الرسالة لكل احد فاذا شهد انه رسول الله لزم تصديقه تصديقا اجماليا في
كل ما يدعيه وتفصيلا فيما علمه من ذلك تفصيلا لدلالة المعجزة على صدقه في كل ما
اخبر به عن الله تعالى ومما يدعيه عموم الرسالة وقد علمه وهذا بخلاف الغايب عن
حضرته صلى الله عليه وسلم فانه لم يسمع منه ادعا عموم الرسالة فلم يكن التشهد في
اسلامه اي دخوله في الاسلام بمجرد التشهد لجواز ان ينسب الى الناس لافترا
في ادعا العموم اي عموم الرسالة جهلا منه بثبوت التواتر عنه صلى الله عليه وسلم به
اي بالعموم هذا وفي التفاصيل المتقدم ذكرها المندرجة تحت الشهادتين

تكمله

تفاصيل اختلف فيها هل التصديق بها داخل في مسمى الايمان حتى يكون انكارها
كفرا او ليس بداخل فلا يكون انكارها كفرا وهذه مسئلة شهيرة وهي انه قد اختلف
اي اختلف اهل السنة في تكفير المخالف في بعض العقايد بعد الاتفاق منهم على ان
ما كان من اصول الدين وضروريانه وهذا العطف كالتفسير اي من الاصول

المعلومة من الدين ضرورة بكفر المخالف فيه اى يحكم بكفره لمخالفته فيه كالقول
بقدم العالم ونفى حشر الاجساد ونفى العلم اى علمه تعالى بالجزئيات وكلها من
ضلالات الفلاسفة ومن هذا المهيع اى الطريق الواضح البين فى تكفير من قال به اسناد
الايجاب بالذات الذى نفى الفعل بالاختيار والمشيئة لتقيده اى القائل به وهم
الفلاسفة الضلال اختياره سبحانه وعدم الاختيار نقص تعالى الله عما يقول
الجاهلون علوا كبيرا وما ليس من ذلك اى من الاصول المعلومة من الدين ضرورة
وما فى قوله وما ليس من ذلك مبتدا خبره قوله كنفى مبادى الصفات مع
اثباتها كقول المعتزلة عالم قادر ونحوها فانهم اثبتوا هذه الصفات مع نفيهم
مباديها التى هى العلم والقدرة ونحوها ونفى عموم الارادة لكل كائن من خير وشر
كما يقول المعتزلة ان الشر غير مراد لله تعالى والقول بخلق القران كما يقولونه ايضا
فذهب جماعة تفصيل لاجمال قوله وقد اختلف فى تكفير المخالفين فيما ليس من ضروريات الدين
بيان ان جماعة من اهل السنة ذهبوا الى تكفيرهم بذلك لان نافى مبادى الصفات وعموم
الارادة جاهل بالله والى ان القايل بخلق القران قد نطق الحديث بانه كافر
وهو ما روى انه صلى الله عليه وسلم قال من قال القران مخلوق فهو كافر والجواب من طرف
القايلين بعدم التكفير وهو المختار الاتى ذكره اما عن الاول والثانى فهو ان الجهل بالله
من بعض الوجوه ليس بكفر وليس احد من اهل القبلة بجاهل به تعالى الا كذلك فانهم على اختلاف
مذاهبهم اعترفوا بانه تعالى قديم ازلى عالم قادر خالق السموات والارض واما عن الثالث
فهو ان الحديث غير ثابت ولو ثبت لكان احادا لا يفيد علما فلا يكفر منكره او يقال المراد
بالمخلوق المختلق اى المفترى وليس محل نزاع لان قايله كافر قطعا وذهب الاستاذ ابو
اسحق الاسفراينى الى تكفير من كفرنا منهم اى اعتقد كفرنا دون من لم يكفرنا اخذا بقوله عليه
الصلاة والسلام فيما رواه الشيخان من قال لاخيه يا كافر فقد باء اى رجع به اى بالكفر احدهما
وفى لفظ لهما اذا قال الرجل لاخيه يا كافر فقد باء بها اى بصفة الكفر احدهما ان كان كما
قال والا رجعت عليه قال الامام ابو الفتح القشيرى فى شرح العمدة فى اللعان كانه يعنى
الاستاذ بقول الحديث دل على انه يحصل الكفر لاحد الشخصين اما المكفر او المكفر فاذا
كفرنى بعض الناس فالكفر واقع باحدنا واما قاطع بانى لست بكافر فالكفر راجع اليه انتهى

اصل

٨٧

وقيل انما يكفر المخالف فى عقيدة اذا خالف اجماع السلف على تلك العقيدة وظاهر قول
الشافعى وابى حنيفة رحمهما الله انه لا يكفر احد منهم اى لا يحكم بكفر احد من المخالفين فيما ليس من
الاصول المعلومة من الدين ضرورة وهذا هو المنقول عن جمهور المتكلمين والفقهاء فان الشيخ
ابا الحسن الاشعرى قال فى اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم
صلى الله عليه وسلم فى اشيا ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم عن بعض فصاروا فرقا
متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم انتهى وقال الامام الشافعى رضى الله عنه اقبل
شهادة اهل الاهوا الا الخطابية لانهم يشهدون بالزور لموافقيهم وما ذكر المص انه ظاهر
قول ابى حنيفة جزم بحكايته عنه الحاكم صاحب المختصر فى كتاب المنتقى وهو المعتمد وان
روى عن ابى حنيفة رحمه الله ما ظاهره خلافه من انه قال لجهم بن صفوان راس الفرقة المعروفة
بالجهمية اخرج عنى يا كافر فليس تكفير الجهم خلافا لقول ابى حنيفة يا كافر على التشبيه بجهم
بالكافر مع المبالغة فى اصل من اصول العقايد وان اختلف الاصلان فى العلم من الدين
ضرورة وهو اى القول بعدم تكفير احد من المخالفين المذكورين مختار الشيخ ابى بكر الرازى ونقله
عن الكرخى وغيره من ايمتهم ولكنه اى المخالف فيما ذكر مبتدع فى الفتيه ويفسق ايضا
فى بعضها اى يحكم بانه مبتدع لاحداثه ما لم ينقله السلف من الصحابة والتابعين وبانه
فاسق فى بعض مخالفاته كان يقام عليه البرهان فيصر لاحتمال دليل فيحكم بفسقه بنا
على وجوب اصابة الحق فيها اى مواضع الاختلاف فى اصول الدين عندنا وعدم تسويغ
الاجتهاد فى مخالفته اى فى مقابلة ما هو الحق عندنا بخلاف الفروع التى لم يجمع عليها فان الاجتهاد
فيها سايغ وان قلنا بالمرجح ان الحق فيها معين والمصيب فيها واحد وههنا تفاصيل لما قيل
بالتكفير بالمخالفة فيه واختلافات فى مسايل منه لا يليق بهذا المختصر لطولها ومنها ان المعتزلة
انكروا ايجاد البارى تعالى فعل العبد فجعله بعضهم كالجبايية غير قادر على غيره وجعله
بعضهم غير قادر على مثله كالبلخى واتباعه وجعلوا العبد قادرا على فعله مضاهاة للشرك
كقول المجوس فالايمان والكفر عندهم من فعل العبد لا من فعل الرب سبحانه وهو خرق لاجماع
متقدمى الامة على الابتهال الى الرب تعالى ان يرزقهم الايمان ويجنبهم الكفر والجواب عنه مسطور
فى المطولات وبالله التوفيق النظر الثالث فى حكم الايمان من قبوله الزيادة والنقص
ووصفه بانه مخلوق ودخول الاستثناء فيه وتعلقه مع النعم ونحوه وفيه مسايل اربع

لهذه الاحكام المسئلة الاولى في قبوله الزيادة والنقص قال ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله
تعالى لا يزيد الايمان ولا ينقص وهذا القول اختاره من الاشاعرة امام الحرمين وجمع كثير
وذهب عامتهم اي اكثر الاشاعرة الى زيادته اي الايمان ونقصانه قبيل والقايل الامام
فخر الدين الرازي وغيره والخلاف مبني على اخذ الطاعات في مفهوم الايمان وعدمه اي
عدم اخذ الطاعات في مفهومه فعلى الاول وهو اخذ الطاعات في مفهومه على وجه الركنية
كما تقدم نقله عن الخوارج او على وجه التكميل كما هو مذهب المحدثين يزيد الايمان بزيادة
اي الطاعات وينقص بنقصانها وعلى الثاني وهو عدم اخذ الطاعات في مفهوم الايمان
لا اي لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق الجازم مع الاذعان اي القبول باطنا
كما قدمناه وهذا المفهوم لا يتغير بضم الطاعات ولا بضم المعاصي اليه وقيل اي مما قيل
من هذا البناء نظر بل قال بزيادته ونقصانه كثير ممن صرح بانه مجرد التصديق لظواهر
من الادلة كقوله تعالى زادتهم ايمانا من قوله تعالى في سورة الانفال واذا تليت عليهم اياته
زادتهم ايمانا وقوله في سورة التوبة فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا ونحوه كقوله تعالى
ويزداد الذين امنوا ايمانا والذين اهتدوا زادهم هدى واتاهم تقواهم ليزدادوا ايمانا
مع ايمانهم وعن ابن عمر رضي الله عنهما قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص
قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار رواه ابو اسحق
الثعلبي في تفسيره من رواية علي بن عبد العزيز عن حبيب بن عيسى بن فروخ عن
اسمعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر وقالوا اي القايلون بان الايمان مجرد
التصديق لا مانع عقلا من ذلك اي من كون الايمان بمعنى التصديق يزيد وينقص
قالوا بل اليقين الذي هو مضمون التصديق لكونه اخص من التصديق يتفاوت قوة
اي من جهة القوة في نفسه فله في القوة مراتب متعددة من اجلى البديهيات ككون
الواحد نصف الاثنين منتهية الى اخفى النظريات القطعية التي منها كون العالم حادثا
ولذا اي لتفاوته قال السيد ابرهيم الخليل على نبينا وعليه الصلاة والسلام حين خوطب
بقوله تعالى اولم تؤمن بلى ولكن ليطمئن قلبي فطلب الترقي في الايمان وسياتي تاويل
قول ابرهيم ولكن ليطمئن قلبي بانه يزيد المقام وضوحا واكتفيه ومنهم امام الحرمين وغيره
ولهم بعض الاشعرية لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي اي تلك الجهات

غير نفس الذات اي ذات التصديق بل يتفاوته اي بسبب تفاوت الايمان باعتبار
تلك الجهات يتفاوت المؤمنون عند الحنفية ومن وافقهم لا بسبب تفاوت ذات
التصديق وروي عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال اقول ايماني كايمان جبريل ولا
اقول مثل ايمان جبريل لان المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات والتشبيه
لا يقتضيه اي لا يقتضي ما ذكر من المساواة في كل الصفات بل يكفي لاطلاقه المساواة
في بعضها ولا احد يسوي بين ايمان احاد الناس وايمان الملائكة والانبياء من كل وجه
بل يتفاوت ايمان احاد الناس وايمان الملائكة والانبياء غير ان ذلك التفاوت هل هو
بزيادة ونقص في نفس الذات اي ذات التصديق والاذعان القايم بالقلب
او هو تفاوت لا بزيادة ونقص في نفس الذات بل بامور زايدة عليها فمنعوا
يعني الحنفية ومن وافقهم الاول وهو التفاوت في نفس الذات وقالوا ما يتخايل
اي يظن من ان القطع يتفاوت قوة اي من حيث القوة في ذاته انما هو راجع
الى جلايه اي ظهوره وانكشافه فاذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب
مقدماته المؤدية اليه كان الجزم الكاين فيه كالجزم في قولنا الواحد نصف
الاثنين والاولى ان يقال كالجزم في حكمنا بدل في قولنا وانما قلنا باعتبار انه
اذا لوحظ هذا وهو ان العالم حادث كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي
في الاخر وهو ان الواحد نصف الاثنين خصوصا مع عزوب النظر وهو ترتيب
مقدمات حدوث العالم اي غيبته عن الذهن فيخيل انه اي الجزم بان الواحد
نصف الاثنين اقوى وليس باقوى في ذاته انما هو اجلى عند العقل فنحن
معشر الحنفية ومن وافقنا نمنع ثبوت ماهية المشكك ونقول ان الواقع
على اشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها
ولا جزء ماهية لامتناع اختلاف الماهية واختلاف جزئها ولو سلمنا ثبوت
ماهية المشكك فلا يلزم كون التفاوت في افراده ~~المشكك شدة~~ بالشدة
فقد يكون بالاولوية وبالتقدم والتاخر ولو سلمنا ان ما به التفاوت
في افراد المشكك شدة كشدة البياض الكاين في الثلج بالنسبة الى
البياض الكاين في العاج وقوله ماخوذ خبر بان لانه اي ولو سلمنا ان ما به

التفاوت في التساقط ماخوذ في ماهية التساقط بالنسبة الى خصوص محل
كالثلج لا نسلم ان ماهية اليقين منه اي من المشكك الموصوف بما ذكر
لعدم ما اي دليل يوجبه اي يلزم عنه القول به ولو سلمنا ان ماهية
اليقين تتفاوت لا نسلم انه تتفاوت بمقومات الماهية اي اجزائها بل بغيرها
من الامور الخارجة عنها العارضة لها كالالف للتكرار ونحوه وقد ذكروا
يعني الحنفية وموافقيهم في الجواب عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة انه
اي الايمان يتفاوت باشراق نوره اي بزيادة اشراقه في القلب وزيادة
ثمراته فان كان زيادة اشراق نوره هو زيادة القوة والشدة فيه فلا خلاف
في المعنى بين القائلين بقبوله الزيادة والنقصان والنافين لذلك اذ يرجع
النزاع الى ان الشدة والقوة التي اتفقنا على ثبوت التفاوت لها زيادة
ونقصانا هل هي داخلة في مقومات حقيقة اليقين او خارجة عنها فقد
اتفقنا معشر المثبتين لتفاوت الايمان والنافين له على ثبوت التفاوت في
الايمان بامر معين والخلاف في خصوص نسبته اي نسبة ذلك الامر المعين
الى تلك الماهية بدخوله في مقوماتها او خروجه عنها لا عبرة به لانه ليس خلافا
في نفس التفاوت وان كان زيادة اشراقه في القلب غير زيادة القوة فالخلاف
ثابت ومن الخوارج اي الامور الخارجة عن ماهية الايمان التي يثبتها اي تلك
الامور الخارجة التفاوت في الايمان ما ذكره امام الحرمين حيث قال في الارشاد
في جواب سؤال النبي من الانبياء عليهم صلى الله عليهم وسلم يفضل من عداه
في الايمان باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى اياه من مخامرة الشكوك يعني
الامام باستمرار التصديق توالي اشخاصه لانه عرض لا يبقى زمانين وتوالي اشخاصه
لاستمرار مشاهدة الدليل الموجب للتصديق واستمرار مشاهدة الجلال
والكمال بعين البصيرة بخلاف غيره اي غير النبي حيث يعزب اي يغيب عنه ذلك
تارة فلا يشهده ويحضر اخرى فيشهده فيثبت للنبي واكابر المومنين اعداد
من الايمان لا يثبت لغيرهم الا بعضها فيكون ايمانهم لذلك اكثر فاستمرار حضور
الجزم قد يخال اي يظن زيادة قوة في ذاته اي ذات الجزم وليس اياه اي وليس

ذلك الاستمرار زيادة قوة او اياه اي او يكون زيادة قوة ولكن ليس داخلا
في حقيقة الايمان على ما رددناه اي ابتنا به من الترديد الذي ذكرناه انفا
اي قريبا بقولنا هو زيادة وينقص في نفس الذات او بامور زائدة عليها مع الكلام
على ذلك والى هذا الذي ذكرناه من تاويل الزيادة ترد الظواهر الناطقة
بالزيادة من الآي التي سردنا عدة منها فيما مر ومن الحديث الذي قدمناه
وقول سيدنا علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء اي عن الامور المغيبة من الحشر
والنشر والحساب ونحوها بان شاهدتها واقعة ما ازددت بسبب وقوعها
يقينا بها الظاهر بالرفع نعت لقول اي قول علي الذي هو ظاهر في تصور
زيادته اي اليقين لان قوله ما ازددت يقينا يوذن بان اليقين يقبل الزيادة
يرد الى الزيادة والمراد بما تضمنه من الزيادة الى الزيادة بما قلنا اي
بالمعنى الذي قلنا وهو ما يحصل بامور خارجة عن مقومات الماهية منها ما ذكره
امام الحرمين ~~هذا الذي ذكرناه كما ذكرنا~~ فقوله وقول مبتدا خبره يرد مقدرا
قبل قوله الى الزيادة دل عليه ترد المذكور وهذا الذي ذكرناه كما ذكرنا ولكن ههنا
سؤال وجواب اشار اليهما المصنف بقوله ولما كان ظاهر قول الخليل الى اخره
حاصل السؤال انه قد تقرر ان الايمان لا يتحقق بدون القطع وعدم التردد
وظاهر قول السيد ابراهيم حين قيل له اولم تؤمن بلى ولكن ليطمئن قلبي يقتضي
عدم الاطمئنان قبل ذلك وهو ينافي القطع وعدم التردد والخليل عليه الصلاة
والسلام من اعلى الخلق مرتبة في الايمان فكيف طلب ما يطمئن به قلبه بالايمان
هذا تقرير السؤال واما الجواب فاشار اليه بقوله احتيج وهو جواب لما اي
لما كان هذا الظاهر لا يصح ان يراد احتيج الى تاويله فقيل في تاويله الخطاب
اي بقوله بلى ولكن ليطمئن قلبي مع الملك ~~ليطمئن~~ قلبه حين قال له الملك اولم
تؤمن فقال ليطمئن قلبه بانه اي الملك المخاطب له جبريل والتاويل اليسير
تبعيته اي ينبغي هذا التاويل اي تتبين بطلانه لان الاية مصرحة بان الخطاب
للرب تعالى وانه المخاطب لابراهيم وقيل في تاويله المراد في الاية بقوله ليطمئن
قلبي زيادة الاطمئنان اي ليزداد قلبي طمانينة ويرجع الكلام في معنى زيادته

ويجي فيه ما تقدم من ان الزيادة في ذات الايمان او بامور خارجة على ما عرف
بقربه وصل في تاويله طلب السيد ابرهيم صلى الله عليه وسلم حصول
القطع بالاحيا بطريق اخر وهو البديهي الذي به اطمأنّ بسبب وقوع
الاحساس به اي بالاحيا وهذا تاويل حسن ولكنه لا يفيد في محل النزاع
لاحد من الفريقين لان محل النزاع هل يزيد الايمان وينقص او لا يزيد ولا ينقص
والايه على هذا التاويل لا تفيد اثبات ذلك ولا تنفيه وحاصله اي حاصل هذا
التاويل انه لما قطع السيد ابرهيم صلى الله عليه وسلم بذلك اي بالقدرة
على احيا الموتى عن موجبه بكسر الجيم اي الدليل الموجب للقطع اشتاق الى
مشاهدة كيفية هذا الامر العجيب الذي جزم بثبوته وضرب المص لذلك
مثلا بقوله كمن قطع بوجود دمشق وما فيها من اجنة جمع جنان جمع جنة
اي من بساتين كثيرة ناعمة اي ذات ثمار نضيجة وانهار جارية فنازعته نفسه
في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها اي طلبت منه ذلك فانها اي النفس لا تسكن
عن ذلك الطلب وتطمئن حتى يحصل مناها اي ما تمنته من المشاهدة وكذا
شانها اي النفس في كل مطلوب لها مع العلم بوجوده فليس تلك المنازعة
والتطلب ليحصل القطع بوجود دمشق اذ الفرض ثبوته وهذا التاويل يشير الى
ان المطلوب بقول ابرهيم صلى الله عليه وسلم ولكن ليطمئن قلبي هو سكون
قلبه عن المنازعة الى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذي اقتصر عليه ابن
عبد السلام في جواب السؤال او المطلوب سكونه بحصول متمناه من المشاهدة
المحصلة للعلم البديهي بعد العلم النظري والله سبحانه اعلم المسئلة الثانية
في وصف الايمان بانه مخلوق لمشايخ الحنفية خلاف في ان الايمان مخلوق او غير
مخلوق والاول وهو القول بان الايمان مخلوق محكي عن اهل سمرقند من مشايخ
الحنفية والثاني وهو القول بان الايمان غير مخلوق محكي عن البخاريين منهم وهذا
الخلاف صدر بعد اتفاقهم يعني الفريقين على ان افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى
وبالغ بعض مشايخ بخارى المدينة المعروفة بما ورا النهر كابن الفضل والشيخ
اسمعيل بن الحسن الزاهد وتبعهم ائمة فرغانة بفتح الفاء وسكون الراء وغين معجمة

وبعد الالف نون ولاية ورآء الشاش والشاش مدينة ورا سيحون وجيحون
من اعمال سمرقند فكفّروا اي حكموا بكفر من قال بخلق الايمان اي بان الايمان
مخلوق والزموا عليه اي على القول بخلق الايمان خلق كلام الله تعالى وروده
اي القول بان الايمان غير مخلوق عن نوح بن ابي مريم عن ابي حنيفة ونوح عند
اهل الحديث غير معتمد وقال هولاي في توجيه كون الايمان غير مخلوق الايمان
امر حاصل من الله تعالى للعبد لانه تعالى قال بكلامه الذي ليس بمخلوق فاعلم
انه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول الله فيكون المتكلم به اي بالايمان
وهو لا اله الا الله محمد رسول الله قد قام به ما ليس بمخلوق كما ان من قرا القرآن
قرا كلام الله الذي ليس بمخلوق لانه اي الشان بقراءته ما نظمه الغير اي الف
نظمه الخاص من خطبة او شعر لا ينقطع سلك القراءة النسبة اي نسبة ذلك
النظم المقرو اليه اي الى الناظم خطبة كان او غيرها بل يقال قال فلان خطبة
فلان وقال شعره فتنسب الخطبة الى منشيها والشعر الى ناظمه ويقال لمن
تكلم بكلام جيد مثلا ولم ينسبه لقائله هذا ليس كلامه وانما هو كلام فلان اي
الذي تكلم به اولا مع انه اي قائله الثاني هو المتكلم به الان قال بعضهم اي بعض
من تمسك بما ذكر للقول بان الايمان غير مخلوق يقال فلان تلى كلام فلان اذا
قرا منظومه الدال على كلامه ومن قرا هذا المنظوم الدال على كلام الله تعالى
يصير قاريا كلام الله تعالى حقيقة لا مجازا لان تلاوة الكلام لا تكون الا هكذا
اي بان يقرا المنظوم الدال على كلامه وهذا الذي ذكرناه في توجيه القول بان
الايمان غير مخلوق هو غاية متمسكهم وجهلهم مشايخ سمرقند اي نسب مشايخ
سمرقند مخالفيهم البخاريين ومن تبعهم الى الجهل اذ الايمان بالوفاق من فريقهم
هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان وكل منهما فعل من افعال العباد وافعال
العباد مخلوقة لله تعالى بالوفاق من اهل السنة وقد ذكر واتبعي الحنفية البخاريين
وغيرهم في الفقه ما هو الزام لهم ببطلان متمسكهم وهو ان مثل الحمد لله رب
العالمين الرحمن الرحيم الى اخر الفاتحة اذا لم يقصد به قراءة القرآن جاز للجنب
قراءته وهو اي الجنب ممنوع من قراءة القرآن وظهر بهذا الذي ذكروه في الفقه

ان ما وافق لفظه لفظ القران اذا لم يقصد به القران لا يكون قرانا بل هو كلام لله تعالى
وبطل ما تمسكوا به وابطاله وجه اخر وهو انه يلزم ايضا كون كل ذكر لله من
العامل سبحان الله والحمد لله ونحوهما بل كل متكلم في اى غرض فرض وان لم يوافق كلامه
نظم القران الا في اجزا منه قد قام به هذا خبر كون اى يلزم على ما ذكرتم كون كل
ذاكر بل كل متكلم قد قام به ما ليس بمخلوق من معاني كلام الله تعالى وذلك مالا
يقول به ولد ادم منها اى من تلك الاجزا ما اى جزء يطابق المعنى العام بذاته
تعالى اذ قل ان لا يشتمل كلام على كلمة مثلها واقع في القران فان كان قيام ما ليس
بمخلوق به اى بالمتكلم لغرض من الاغراض باعتبار موافقة لفظه لفظ القران
فلا يخصوا الايمان بل كل متكلم يلزم قيام ما ليس بمخلوق به كما قلنا وان كان قيام
ما ليس بمخلوق به باعتبار قصده قراءة القران بذلك النظم لم يلزم مدعاهم
من كون الايمان غير مخلوق فان المتلفظ بالشهادتين اقرارا اى لاجل الاقرار بالتصديق
او حال كون يلفظه اقرارا بالتصديق لم يقصد قراءة القران انما قصد الاقرار
بالتصديق ونص كلام ابي حنيفة رحمه الله في الوصية صريح في خلق الايمان وليس المراد
الوصية التي كتبها لعثمان البتي بالموحدة وتشديد المثناة فقيه البصرة
في الرد على المبتدعة بل المراد الوصية التي كتبها لاصحابه في مرض موته حين
سالوه ان يوصيهم وصية على طريق اهل السنة والجماعة حيث قال في هذه
الوصية نقر بان العبد مع جميع اعماله واقراره ومعرفته مخلوق انتهى قال المص
ثم يقول الذي نعتقده ان القائم بقارئ القران كله بالرفع مبتدا حادث
خبره والجملة خبر ان وانما حكمنا بان ما يقوم به حادث لان القائم به ان
كان مجرد التلفظ وهو المعنى المصدري والملفوظ وهو المعنى الحاصل بالمصدر
بان كان غير متدبر لما يتلو اصلا وانما يجري لسانه في محفوظه حال كونه اي
القارئ غير واع لما يقول اصلا ولا مستعقل معناه فظاهر ان ما قام به حادث
اذ الاول وهو التلفظ المراد به معناه المصدري امر اعتباري لا حقيقي والاعتباري
حادث لانه مسبوق بما يعتبر به والثاني وهو الملفوظ معلوم كون العدم سابقا
عليه ولاحقا له وكل ما سبقه العدم فهو حادث وكل ما لحقه العدم كذلك لان ما ثبت

تزيد

مكان
الملفوظ

بقدمه استحال عدمه كما مر اوائل الكتاب وان كان القارئ متدبرا لما يتلوا
فانما يحدث في نفسه صور معاني النظم اى نظم القران وغايتها ان يدل على المعنى
القائم بذات الله تعالى للقطع بانها اى الصور الحادثة في نفس القارئ
المتدبر ليست عين المعنى القائم بذاته تعالى اذ لا يتصور انفكاك ذلك
المعنى القائم بالذات المقدسة عن الذات ثم شتان اى افترق ما بين
الصفتين في النوع لان كلا منهما من نوع سوى نوع الاخر فان القائم بذات
الله تعالى الذي هو المدلول لمتعقل القارئ صفة الكلام النفسي فقوله الذي
في محل نصب نعت للقائم وقوله صفة الكلام خبر لان والقائم بنفس القارئ
هو صفة العلم بتلك المعاني المنظمة لا صفة الكلام ارايت قارئ اقيموا الصلاة بل
تام بنفسه طلبها اى الصلاة او اقامتها اى الاتيان بها قويمة لا خلل في اركانها
كلا لا شك في انه لم يقم به طلبها من المكلفين انما قام به علم بان الله طلبها من
المكلفين وكذا كل ناقل كلام الغير من امر اى امر ذلك الغير ونهيه وخبره لم
يقم بنفسه منه كلام بل علم بان ذلك الغير امر او نهى او اخبر فان قيل فكيف
قال اهل السنة القراءة حادثة اعني بالقراءة اصوات القارئ المكتسبة
~~مكتسبة~~ له ولذا اى ولكونها حادثة مكتسبة يؤمر بها اى بايجادها تارة كما في
الصلاة امر ايجاب كقراءة الفاتحة او امر ندب كالسورة معها وينهى عنها اخرى
كما في حالتي الجنابة والحيض وكذا الكتابة وهي ايجاد الكاتب الحروف وبالفها
حادثة ولذا يؤمر بها تارة كما في كتابة المصاحف للمتطهر وينهى عنها اخرى
كما في حالتي الجنابة والحيض والمقروء بالالسنة المكتوب في المصاحف المسموع
بالاسماع المحفوظ في الصدور قديم وهذا الذي قاله اهل السنة من انه محفوظ
في الصدور يقتضي قيامه اى المعنى القديم بنفس الانسان لان المحفوظ موضع
في القلب الذي هو محل الفهم والتعقل قال كواب انه اى هذا الذي قاله اهل
السنة ظاهر فيما ذكرت ايها السائل من قيام المعنى القديم بنفس الانسان غير
انهم لم يريدوا هذا الظاهر بل تساهلوا في هذا اللفظ الذي عبروا به وصرحوا
بتساهلهم اى بما يدل على تساهلهم حيث اعقبوا هذا الكلام الذي ذكروه اى

صودم

اتوا عقيبه بقولهم ليس المقرو والمكتوب المسموع المحفوظ حالا في لسان ولا
في قلب ولا في مصحف لان المراد به اي بقولهم المقرو المعلوم بالقراة وبقولهم
المكتوب في المصاحف المفهوم من الخط وبقولهم المسموع المفهوم من
الالفاظ المسموعة وهذا اي قولهم ليس حالا في لسان ولا في قلب
ولا مصحف تصريح منهم بان المعنى المعلوم المفهوم ليس حالا في القلب واما
الحال فيه فنفس فهمه ونفس العلم به اما ما هو متعلق العلم والفهم فليس
حالا فيه ومتعلق العلم والفهم هو القديم بل قد نقل بعضهم اي بعض اهل السنة
انهم منعوا من اطلاق القول بحلول كلام الله تعالى في لسان او قلب او مصحف
وان اريد به حالة اطلاقه الكلام اللفظي رعاية للادب لئلا يسبق الى الوهم
اراده النفسي القديم والله الموفق هذا حل كلام المص ويتعلق بالمسئلة بعد
ذلك امور الاول ان قوله لمشايخ الحنفية خلاف الى اخره يوذن بان
الخلاف في المسئلة غير معروف لغير الحنفية وليس كذلك فقد حكى الاشعري
الخلاف لغيرهم في مقالة مفردة املاها في هذه المسئلة ورواها عنه بطريق
متصلة اليه بما فيها من اجازة وعبارته ممن ذهب الى انه يعني الايمان مخلوق
حادث المحاسبي وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد العزيز المكي وغيرهم
من اهل النظر ثم قال وذكر عن احمد بن حنبل وجماعة من اهل الحديث انهم
يقولون ان الايمان غير مخلوق الامر الثاني ان الاشعري مال الى ان الايمان
غير مخلوق ووجهه بما حاصله ان اطلاق الايمان في قول من قال ان الايمان مخلوق
ينطبق على الايمان الذي هو من صفات الله تعالى لان من صفات الله تعالى [illegible]
المومن كما نطق به الكتاب العزيز وايمانه هو تصديقه في الازل بكلامه القديم اخباره
الازلي بوحدانيته كما دل عليه قوله تعالى انني انا الله لا اله الا انا ولا يقال تصديقه
تعالى محدث ولا مخلوق تعالى ان يقوم به حادث الامر الثالث انه لا يتحقق
في هذه المسئلة عند التامل محل خلاف لان الكلام ان كان في الايمان المكلف به
فهو فعل قلبي يكتسب بمباشرة اسباب تحصيله للمخلوق فلا يتجه خلاف في كونه
مخلوقا وان اريد الايمان الذي دل عليه اسمه تعالى المومن فهو من صفاته تعالى

بمعنى

بمعنى انه المصدق لاخباره بوحدانيته في قوله شهد الله انه لا اله الا هو وقوله
انني انا الله لا اله الا انا فلا يتجه لاهل السنة خلاف في انه قديم واما ان اريد به
تصديقه رسله باظهار المعجزات على ايديهم فهو من صفات الافعال وقد علم
الخلاف فيها بين الفريقين الاشاعرة والماتريدية واظهار ما يدل على انه
صدقهم بكلامه في ادعائه الرسالة كما دل عليه قوله تعالى محمد رسول الله فان
قلت بعرض الخلاف في اطلاق قول القايل الايمان مخلوق مويد ان الايمان
المعنى اللغوي الصادق بالايمان الذي هو وصف لله سبحانه وبالايمان الذي
هو وصف للمخلوق المكلف به ويكون قول القايل بجواز الخلاف ان الايمان مخلوق
انما ينصرف الايمان عنده الى المكلف به خاصة لانه المتبادر من اطلاقه في
لسان اهل الشرع واحتمال ارادة ما يصدق به وبغيره بعيد جدا والقايل
بعدم جوازه ينظر الى صدق الايمان الذي هو وصف الله تعالى وان الاطلاق — على الايمان م
يوهم القول بانه مخلوق وهو خطا وضلال فعند تحقق ما هو محل النزاع قلت ليس
هذا خلافا في خلق حقيقة الايمان انما هو خلاف في اطلاق اللفظ وليس كلامهم
فيه وكيفيتها لهذا الحمل على هذا الوجه من النفايس والحمد لله المسئلة الثالثة — بلغ
اختلف في جواز ادخال الاستثناء في الايمان بان يقال انا مومن ان شاء الله فمنعه
الاكثرون منهم ابو حنيفة واصحابه قالوا وانما يقال انا مومن حقا واجازه كثير
من العلماء منهم الشافعي واصحابه وعزا النقل عن الاكثر والكثير تبع فيه المصنف
شرح المقاصد وهو معارض بان شيخ الاسلام ابا الحسن السبكي نقل في كتابه المفردة
على المسئلة ان القول بدخول الاستثناء هو قول اكثر السلف من الصحابة والتابعين
ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية
قال وهو قول سفيان الثوري انتهى ولا خلاف بينهم اي بين القايلين بدخول
الاستثناء والقايلين بمنعه في انه لا يقال انا مومن ان شاء الله للشك في ثبوته
اي الايمان للحال اي حال التكلم بالاستثناء المذكور والا اي وان لم يكن ذلك
بان كان الاستثناء للشك كان الايمان منفيا لان الشك في ثبوته في الحال كفر بل
ثبوته في الحال مجزوم به دون شك غير ان بقاءه الى الوفاة عليه وهو

المسمى بايمان الموافاة اي الذي يوافي العبد عليه اي يأتي متصفا به آخر
حيوته واول منازل آخرته غير معلوم له ولما كان ذلك يعني ايمان
الموافاة هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم بقوله انا مؤمن
ان شاء الله في ربطه اي الايمان في قوله انا مؤمن بالمشية وهو
اي ايمان الموافاة امر مستقبل في الاستثناء اتباع لقوله تعالى ولا
تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فلا وجه لوجوب تركه
الا انه اي الشأن لما كان ظاهر التركيب في قول القائل انا مؤمن ان
شاء الله الاخبار بقيام الايمان به في الحال وقوله بالنصب عطفا على
قوله الاخبار اي كان ظاهر التركيب امرين الاخبار المذكور واقتران كلمة
الاستثناء به اي بالاخبار بقيام الايمان به في الحال كان تركه اي ترك الاستثناء
ابعد عن التهمة بعدم الجزم بالايمان في الحال الذي هو كفر فكان تركه واجبا
لذلك ولما كان هذا انما يمشي عند اطلاق اللفظ دون قصد الى ايمان الموافاة
المقتضي للتبرك بالمشية خوفا من سوء الخاتمة مع الجزم في الحال اما من علم
قصده بقرائن ظاهرة فلا وجه لمنعه اشار الى الجواب عن هذا بقوله واما من
علم قصده ايمان الموافاة وانه انما استثنى تبركا خوفا من سوء الخاتمة فربما
يعتاد النفس اي نفس من يأتي بالاستثناء المذكور التردد في الايمان في
الحال لكثرة اشعارها اي اشعار النفس بواسطة كلمة الاستثناء بترددها
اي النفس في ثبوت الايمان واستمراره وهذه اي كثرة اشعار النفس
بالتردد في ثبوت الايمان واستمراره مفسدة اذ قد تجر الى وجوده اي
التردد في الثبوت والاستمرار آخر الحيوة الاعتقاد دفعا على تجربته اي بذلك
التردد خصوصا والشيطان متبتل اي منقطع مجرد نفسه بكليته لتشكيك
ساع في هلاك بني ادم لا شغل له سواه فيجب حسمه بتركه اي الاستثناء
المؤدي الى هذه المفسدة وانت خبير بان اشعار اللفظ في نفسه انما هو
باعتبار التعليق وهو خلاف المفروض اذ الفرض قصد التبرك لاجل ايمان الموافاة
خوفا من سوء الخاتمة والله التوفيق المسئلة الرابعة الايمان باق حكما مع النوم

ومع الغفلة ومع الغشية اي الاغماء ومع الموت وان كان كل منها اي من هذه الحالات
الاربع يضاد التصديق مطلقا فيضاد الايمان لانه تصديق خاص ويضاد المعرفة كذلك
وهذا بالنظر الى تفسير الايمان بالمعرفة ولكن الشرع حكم ببقاء حكمها اي التصديق حقيقة
والمعرفة الى ابطالها ان يقصد صاحب التصديق والمعرفة الى ابطالهما باكتساب ما اي
باكتساب امر حكم الشرع بمنافاته لهما على ما عرف مما سبق قد يقع هذا الاكتساب
ذلك الحكم الذي حكم الشرع سبحانه خلافا للمعتزلة في قولهم ان النوم والموت يضادان المعرفة
اي فلا يوصف النائم ولا الميت بانه مؤمن وفي عبارة المصنف نظر من وجهين احدهما
انه جعل خلاف المعتزلة في ان النوم والموت يضادان المعرفة وقد تقدم عن غيرهم وهم اهل
السنة مثل ذلك فلم يتحصل من كلامه ما هو محل الخلاف الثاني ان ما اقتضاه كلامه من
ان المعتزلة قائلون بسلب الايمان عن النائم والميت مخالف لما في المواقف وشرحه عنهم
وهو انهم انما اوردوا ذلك الزاما لمن قال ان الايمان هو التصديق فقط مع دعواهم
الاجماع على وصف النائم ونحوه بالايمان وعبارة المواقف عنهم انهم قالوا لو كان الايمان
هو التصديق لما كان المؤمن مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين
غفلته وانه خلاف الاجماع ثم ذكر في المواقف جواب اهل السنة عن ذلك بقوله قلنا
المؤمن من اتصف في الحال او في الماضي لا لانه حقيقة فيه بل لان الشارع يعطي الحكمي
حكم المحقق والا اي وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد عليهم اي على المعتزلة مثله في
الاعمال اي لانها عندهم من الايمان والنائم والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان
فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص لهم الا ان الحكمي كالمحقق انتهى وقد استدل المصنف لبقاء
وصف الايمان على وصف النبوة فقال واذا قلنا ان النبوة من الانباء والنبي مهموز وزنه ودون
معناه المنبئ عن الله تعالى وهو بدون الهمز مخفف من المهموز بقلب الهمزة والادغام فلا
شك انه اي النبي ليس منبئا في حال النوم ولا مبلغا في حال السكوت والموت مع ان
الحكم له بالنبوة باق الى الابد وان لم يبلغ عنه اي عن الله تعالى في الاخرة واحدة ولا
مرتاب في ذلك من له ادنى مسكة وايضا الاتفاق واقع على ان حكم النكاح وحكم سائر
العقود باق بعد فناء الايجاب والقبول الذي هو مسمى العقد لحاجة الناس الى ذلك
والحاجة فيما نحن فيه من الايمان اليه اي الى بقاء الحكم امس اي اكد لان عصمة الدم

والمال منوطة به واما ان كانت النبوه بدون همز ماخوذه من النبوه بفتح النون
وسكون الموحده بمعنى الرفعة لكون معناها موتبة من مراتب القرب وعلو
المعنوى وهو قرب المنزله عند الله تعالى خاصة نعت ثان وجملة تقترن بها
فى موضع النعت الثالث اى موصوفة بانه تقترن بها ايجاب التبليغ عن الله تعالى
لمن اوحى اليه بذلك اى بان يبلغ عن الله اجلالا مفعول لاجله متعلق بايجاب
التبليغ والمعنى ان ايجاب التبليغ للاجلال لمن حمله الله تعالى ذلك التبليغ
وكلفه القيام باعبائه فهى اى النبوه لهذا المعنى نعتها بانه ابدا وصفا للروح
اذ الروح لا تفنى بفنا البدن والله اعلم قال المص رحمه الله ولنختم هذا
الكتاب بايضاح عقيدة اهل السنة والجماعة بان نذكرها اجمالا ما تقدم تفصيل
معظمه وتلخيص عقيدته فان فى ذكر الجمل بايجاز بعد ذكر التفاصيل جمعا لمتفرقها
يحصل به مزيد ايضاح للمقصود بواسطة قرب استحضارها وهى اى
عقيدة اهل السنة انه اى الرب تعالى واحد بمعنى انه يستحيل عليه قبول
الانقسام وانه لا شبيه ولا شبه به فى ذات ولا فى صفة ولا فى فعل
لا شريك له فى الالوهية وهى استحقاق العبادة منفرد بخلق الذوات
بصفاتها وخلق افعالها فلا خالق سواه سبحانه ومنفرد بالقدم بذاته
وبصفاته الذاتية فلا ابتدا لوجوده ولا قديم بذات ولا بصفة سواه
سبحانه وكذا صفاته الفعلية فهى قديمة عند الحنفية من عهد الامام الى
منصور على ما مر ككونه خالقا ورازقا فهو خالق قبل وجود المخلوقين رازق
قبل وجود المرزوقين اي ان هذا الوصف ثابت له فى الازل والاشعرية
ردوا ذلك الى صفة القدرة على ما سبق فى محله وصفاته الذاتية من الحياة
والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام قد ساقها المصنف مع
تفصيلها فقال وصفات ذاته وهو مبتدا خبره قوله حياته وما عطف
عليها اى هى حياته وعلمه الى اخرها والحياة صفة تقتضى صحة العلم للموصوف بها
وحياته تعالى بلا روح حالة فيه تعالى فلا تشبه حياة المخلوقين وعلمه تعالى
وهو صفة بها امتياز الاشيا بلا ارتسام لصورها فى قلب ولا دماغ لتعاليه

بي

سبحانه عن التاثر بارتسام الصور وعن القلب والدماغ وعلمه تعالى متعلق بكل
جزئى كان اى وجد فى الخارج او هو كائن قبل كونه اى وجوده الخارجى من
حركة كل شعرة ونحوها كالذرة والهبا وسكونها بيان للجزئيات التى هى
من متعلق العلم عند اهل السنة بعلم واحد لان كلا من صفاته تعالى لا تكثر فيه
وانما التكثر فى التعلقات والمتعلقات لم يتجدد له سبحانه علم بحسب تجدد
المعلومات كعلوم المخلوقين وقدرته بالرفع عطفا على حياته ايضا على كل الممكنات
وارادته قد سبق تعريفها ارادة واحدة قائمة بذاته لكل الكائنات لم يتجدد له
ارادة بتجدد المرادات فالطاعات بارادته ومحبته ورضاه وامره وكل من المحبة
والرضى وهما بمعنى اخص من الارادة والمشية وهما بمعنى اذ كل من الرضى والمحبة
هو الارادة من غير اعتراض والامر كلام نفسى والمعاصى بارادته تعالى لا بمحبته
ورضاه وامره قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر قل ان الله لا يامر بالفحشا
والله لا يحب الفساد والكل اى كل الكائنات من الطاعات والمعاصى وغيرهما
بقضائه وقدره تعالى فلا جبر منه ولا الجا فى الافعال التكليفية والقضا عند
الاشعرية كما قدمناه عن شرح المواقف هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشيا على
ما هى عليه فيما لا يزال وقدره تعالى ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين
فى ذواتها وافعالها او كما مر فى المتن عن التسترى وقررناه من ان معنى قضائه
تعالى علمه ازلا الاشيا على ما هى عليه ومعنى قدره ايجاده اياها على ما يطابق
العلم وسمعه بالرفع عطفا ايضا على حياته فلا اصماخ لكل خفى كوقع ارجل النملة على
الاجسام اللينة وكلام النفس فانه تعالى يسمع كلامنا وبصره بالرفع عطفا كما سبق
بلا حدقة تقلبها تعالى رب العالمين عن ذلك اى عن الصماخ والحدقة ونحوهما من
صفات المخلوقين لكل موجود متعلق بقوله وبصره فهو متعلق بكل موجود قديم او
حادث جليل او دقيق كارجل النملة السودا على الصخرة الصما السودا فى الليلة
الظلما وكفايا السرائر متكلم بالرفع خبر ثالث لان اى انه تعالى واحد منفرد
بما ذكر متكلم ورجح كونه خبر مبتدا المحذوف اى هو متكلم بكلام قائم بنفسه ازلا
وابدا ينافى الافة والسكوت والمراد ان كلامه تعالى منزه عما يعترى الكلام النفسى

الذى هو صفه للمخلوق من الافة المسماه بالخرس الباطن وهو عدم اقتداره
على ادارة الكلام فى النفس ومن السكوت الباطن الذى هو ترك الادارة
مع القدرة عليها ليس بصوت ولا حرف لان الحروف والاصوات اعراض
حادثة وهو سبحانه لا تقوم الحوادث به لانه لو جاز قيام الحوادث به لزم عدم خلوه عن
الحادث لانها قد قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقا بليته هو فلا
يجوز عليه حركة ولا سكون لانها من صفات الاجسام وهو تعالى منزه عن الجسمية
كما مر اول الكتاب ولا يحل تعالى فى شى لا ذاته ولا صفاته اما ذاته فلان الحلول
هو الحصول فى الحيز تبعا وقد مر اول الكتاب تنزيهه تعالى عن التحيز ولان
الحلول ينافى الوجوب الذاتى لافتقار الحال الى المحل واما صفاته فلان
الانتقال من صفات الذوات بل الاجسام ليست صفاته من قبيل الاعراض
لان الاعراض حادثة وهو تعالى منزه عن قيام الحوادث بذاته ولا عينه ولا غيره
اى وليست صفاته عين ذاته ولا غير ذاته اما انها ليست عين الذات فظاهر
واما انها ليست غير الذات فالمراد بالغيرين هنا ما ينفك احدهما عن الاخر فوجد
عند عدمه احدث سبحانه العالم باختياره خلافا للفلاسفة فى قولهم بالايجاب
الذاتى من غير غرض له تعالى فى احداثه هو اى ذلك الغرض استكمال اي
طلب حصول كمال زايد على ما كان قبل احداثه لا يتجدد له باحداث ما يوجد ولا
ما اوجد من العالم اسم ولا صفة بل لم يزل سبحانه باسمائه وصفات ذاته لا ضد له
ولا مشابه فى ذات ولا فى صفة ولا فى فعل ولا حد له سبحانه لا بمعنى المعرف المحتوى
على اجزاء الماهية ولا بمعنى النهاية فعلى الاول عطف قوله ولا نهاية عطف على مباين
وعلى الثانى عطف تفسير وعلى ارادة المعنيين معا عطف خاص على عام ولا صورة
لان المعرف من صفات المركبات والنهاية والصورة من صفات الاجسام وقد ثبت
فيما مر انه تعالى واحد منزه عن الجسمية وصفاتها يستحيل عليه سبحانه سمات النقص
كالجهل والكذب بل يستحيل عليه كل صفة لا كمال فيها ولا نقص لان كلا من صفات الاله صفة
كمال ليس بجوهر ولا عرض ولا فى جهة ولا على مكان وقد مر هذا التنزيه مع ادلته اول
الكتاب لا يكون فى ملكوته تعالى الا ما يشا من خير وشر ونفع وضر وربح وخسيد

بل لا يقع لمحدثه خاطر ولا فلتة خاطر الا بارادته تعالى لا يحتاج سبحانه الى شى هو الغنى
مطلقا قال تعالى والله الغنى وانتم الفقرا فكل موجود فقير اليه تعالى فى وجوده
وبقائه وسائر ما يمده به وانه تعالى حكيم بالكلام وبما سيبه ما بعده او حكيم
بالكاف كما وصف به نفسه فى كتابه العزيز متكرر احلق ما خلق على وفق
الحكمة المتضمنة مصالح دنيويه او دينيه وامر بما امر على وفق الحكمة كذلك
ونهى عما نهى عنه كذلك عفو بمجاوزة العصيان وتكفيره بالاحسان غفور
لكبائر من يشا ممن مات مصرا على الكبائر خلافا للمعتزلة واصل الغفر لغة الستر
والمراد به هنا ستر ما ليس بظهوره من العبد محمودا او الغفران بشفاعة من
شا تعالى ان يشفع من نبى او ولى او لا بشفاعة بل برحمته تعالى الا الكفر فهم
مخلدون فى النار قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشا والمومنون مخلدون فى الجنة بعد دخولهم اياها ابتدا من غير عذاب
يسبق او فى عاقبة امرهم ان ادخلوا النار بجرايمهم فانهم يخرجون منها ويدخلون
الجنة كما نطقت به الاحاديث المتواترة المعنى ولا تبيد اى لا تفنى الجنة ولا
النار كما نطق به الكتاب العزيز والسنة من الخلود فى كل منهما ابدا ولا تموت
الحور العين عند ابى حنيفة لانهن داخلات فيمن استثنى الله بقوله تعالى الا
من شا الله وهما اى الجنة والنار مخلوقتان الان كما مر مع دليله ويراه المومنون
فى الجنة لا فى جهة ولا باتصال مسافة بين الراى والمرى كما مر مع الاستدلال له
وانه تعالى ارسل رسلا مبشرين ومنذرين اولهم ادم صلى الله عليه وسلم
ارسل الى بنيه بتعليمهم الشرايع واما ما فى حديث الشفاعة من قول المستشفعين
لنوح عليه الصلاه والسلام انت اول الرسل فالمراد الى قوم كفار واكرمهم اى الرسل
عليه تعالى هو خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم الذى لا نبى بعده وانزل عطف على
ارسل كتبا على بعض انبيائه بين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده احرفها نزولا
القران وكلها كلام الله وهو واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقرو والمسموع
وبهذا الاعتبار كان القران افضلها والا فالكلام النفسى واحد لا يتصور فيه تفاضل
وما ورد فى تفضيل بعض السور والاي فمعناه ان قراته افضل لما انه انفع للمتدبر

العامل به او لان ذكر الله تعالى وبعضه فيه اكثر واشار بقوله احرفها القران
الى انه مانسخ لها تلاوة وكتابة وناسخ لبعض احكامها وانه تعالى يحيى الموتى فيبعثهم
باجسامهم وانه لا يجب عليه سبحانه شي كما مر كل من الامرين مع دليله ويجب
على المكلفين من خليقته محبته الاختيارية المكتسبة بالنظر في انعامه بالايجاد
والامداد بالبقا والحواس وغيرها ما خلق لنفعهم ويجب شكره على المكلفين من
خليقته وان سوال الملكين وعذاب القبر والحساب والميزان والحوض والصراط
كل منها حق كما مر مفصلا واشراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى بن مريم
عليه الصلاة والسلم من السما وخروج ياجوج وماجوج وخروج الدابة كما في سورة
النمل وفي جامع الترمذي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج
الدابة ومعها خاتم سليمان وعصى موسى فيجلو وجه المومن ويخطم انف الكافر الحديث
وطلوع الشمس من مغربها كل منها حق وردت به النصوص الصحيحة الصريحة وان الخليفة
الحق بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والتفضيل بينهم على
هذا الترتيب كما مر وذلك كله موضح في محله والله بالغيب سبحانه نسأله من عظيم
جوده وكبير منته اي جوده العظيم وانعامه الكبير وفضله ان يتوفانا على يقين
ذلك كله مسلمين انه سبحانه ذو الفضل العظيم والطول العميم وهو سبحانه
حسبنا اي محسبنا وكافينا وهو سبحانه نعم الوكيل ولا حول اي لا احتيال او لا
طاقة ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم
ورضي الله تعالى عن ائمة سلفنا الصالحين

بلغ مقابلة باصله
وهي نسخة مقروءة
على مولفه وعليها
خطه تبليغا
وكان فاسقطا
مواضع كثيرة
فصححت بالتسهيل
ولله الحمد على كل حال
فرحم الله مولفه
ورضي عنه وارضاه